اور مجاز وغیرہ پر انکے مضامین تاثراتی ہیں، مہدی افادی کے انھوں نے عیوب تو گنائے ہیں لیکن انکے محاسن کو نظرانداز کر دیا ہے، اس سے قطع نظر ادب میں ترقی پسندی کے متعلق ان کا نقطۂ نظر بہت متوازن اور اکثر مضامین غور و فکر سے لکھے گئے ہیں، اور ادبی حیثیت سے دلچسپ اور قابل مطالعہ ہیں۔

جمہوری سوشلزم و سیاسی اصطلاحوں کی فرہنگ - مترجمہ جناب جلیس عابدی و گوپال متل صاحبان تقطیع خورد، کاغذ، کتابت و طباعت عمدہ، صفحات بالترتیب ۲۲۸ و ۱۲۵، قیمت ہر دو کتاب عہ پتہ: نیشنل اکاڈمی ۹ انصاری مارکیٹ دریا گنج - دہلی ۶

یہ دونوں کتابیں نیشنل اکاڈمی نے شائع کی ہیں پہلی کتاب میں موجودہ دور کے مشہور و مقبول نظام جمہوری سوشلزم کا جائزہ لیا گیا اور اسکے حقیقی خد و خال دکھائے گئے ہیں او جمہوری سوشلزم کی تعریف، اس کے اصولوں، زندگی و سماج کے مختلف شعبوں کے متعلق اسکے تصورات، خدمات، رفاہی اداروں اور ترقیاتی اسکیموں کا ذکر اور بین الاقوامی اور ترقی پذیر دنیا سے اسکے تعلقات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے، اور جن ملکوں میں یہ نظام رائج ہے ان سے مثالیں دی گئی ہیں اور اسی کے ساتھ ان کی بعض خامیاں بھی دکھلائی گئی ہیں۔

دوسری کتاب میں آجکل کے مروج اکتالیس سیاسی اصطلاحات مثلاً آزادی، امن، نوآبادیت، جمہوریت، سوشلزم اور فاشزم وغیرہ کی حقیقت اور صحیح نوعیت واضح کی گئی ہے، یہ دونوں معلومات افزا کتابیں انگریزی میں تھیں، اردو خواں طبقہ کے لیے لائق مترجمین نے ان کا سلیس و شگفتہ ترجمہ شائع کر دیا ہے۔

سائنسدانوں کو دعوتِ حق - مرتبہ جناب اسد اللہ خاں علیگ، تقطیع خورد، کاغذ معمولی، کتابت و طباعت بہتر صفحات ۲۰، قیمت ۵۰ پیسے - پتہ بارگاہ ادب اکبر روڈ کراچی ۱

سائنس کی حیرت انگیز ترقی کے باوجود اسکے نظریات و تحقیقات برابر تبدیل اور غلط ثابت ہوتے رہتے ہیں، قرآن مجید اگرچہ اصلاً سائنس کی کتاب نہیں ہے لیکن وہ سائنسی مسائل سے بالکل خالی بھی نہیں ہے، اور اسکے بیان کردہ حقائق میں اب تک کوئی رد و بدل نہیں ہوا ہے، لائق مصنف نے مختلف عنوانات کے تحت اس قسم کی کچھ آیتوں کے ترجمے اس کتابچہ میں جمع کر کے سائنسدانوں کو اسکے حقیقت افروز پیغام پر غور و فکر کی دعوت دی ہے، ترجمہ مولانا شیخ محمد جونا گڑھی کے ترجمہ قرآن سے ماخوذ ہے۔

"ض"

جلد ۱۰۳ ماہ ذوالحجہ ۱۳۸۸ھ مطابق ماہ مارچ ۱۹۶۹ء عدد ۳

مضامین

شذرات	شاہ معین الدین احمد ندوی	۱۶۲-۱۶۴

مقالات

غالب (۱۷۹۷ء - ۱۹۶۹ء) (مدح و قدح کی روشنی میں)	سید صباح الدین عبد الرحمن	۱۶۵-۱۹۶
تہذیب کی تشکیل جدید	جناب مولانا محمد تقی صاحب امینی شعبۂ دینیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ	۱۹۷-۲۱۷
علامہ عینی اور عمدۃ القاری	محمد نعیم ندوی صدیقی رفیق دار المصنفین	۲۱۸-۲۳۵
مطبوعات جدیدہ	"م" - "ض"	۲۳۶-۲۴۰

شذرات

گذشتہ مہینے پورے ہندوستان بلکہ بعض بیرونی ملکوں میں بھی غالب کی صد سالہ یادگار منائی گئی جسکا سلسلہ ابھی جاری ہے، دلی میں ۱۶ فروری سے ۲۰ تک اسکی مختلف تقریبات ہوئیں، صدر جمہوریہ نے اسکا افتتاح کیا تھا، رقم الحروف نے بھی کمیٹی کی دعوت پر اس میں شرکت کی، اخبارات میں اسکی تفصیل آچکی ہے، اسلیے اسکے اعادہ کی ضرورت نہیں، اجمالاً یہ کہا جا سکتا ہے کہ ابتک اردو کے کسی شاعر بلکہ کسی مسلمان صاحب کمال کی اتنی قدردانی نہیں ہوئی جتنی غالب کی ہوئی، اس سلسلہ میں ۱۷ سے ۱۹ تک ایک سمینار بھی منعقد ہوا جسمیں ہندوستان کے اردو کے ادیبوں اور اصحاب علم و قلم کے علاوہ ایران، امریکہ اور یورپ کے مختلف ملکوں کے نمایندے بھی شریک تھے، غالب کے آثار سے متعلق ایک نمائش بھی ہوئی جسمیں بڑی نادر چیزیں جمع کی گئی تھیں، ان کے علاوہ اور بھی تقریبیں ہوئیں، راقم نے صرف سمینار اور نمائش میں شرکت کی

سمینار میں غالب کی زندگی اور انکے کمالات پر اردو، انگریزی اور فارسی میں فاضلانہ مقالات پڑھے گئے، ان سے غالب سے متعلق ہر قسم کے معلومات کا بڑا اچھا ذخیرہ جمع ہو گیا، لیکن بعض مقالہ نگاروں نے غالب کی صحیح تصویر کے بجائے اپنے ذوق و رجحان کے مطابق بالکل نرالی تصویر پیش کی، اور انکو آزادی پسند، حریت دوست، سیکولر، قوم پرور، سوشلسٹ اور کمیونسٹ تک بنا ڈالا اور جدید دور کے سارے "ازم" ان کی جانب منسوب کر دیے، جو انتہائی مضحکہ خیز ہے، ان کے زمانہ میں ان چیزوں کا کوئی تصور ہی نہ تھا۔

غالب کے جن اشعار سے اس پر استدلال کیا گیا ہے، اس قسم کے اشعار سے اردو، فارسی کے کسی شاعر کا کلام بھی خالی نہیں، انسانی ہمدردی و مساوات، رواداری و بے تعصبی، آزاد خیالی و وسیع المشربی، رندی و سرمستی کے مضامین کم و بیش ہر شاعر کے کلام میں ملتے ہیں، بلکہ کفر و اسلام، شیخ و برہمن، کعبہ و بتخانہ، صنم گری و صنم پرستی، رندی و شاہد بازی کی اصطلاحیں تو اردو فارسی شاعری کے لوازم میں ہیں، جن سے کسی شاعر کا بھی کلام خالی نہیں ہے، اس کو اس کی بے اعتدالی کہیے یا اشارات

و پیرایۂ بیان، خود غالب کہتے ہیں:-

ہر چند ہو مشاہدۂ حق کی گفتگو
بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر

اسلیے ایسے اشعار سے کسی شاعر کی زندگی اور اسکے عقائد و افکار پر استدلال صحیح نہیں ہے، ورنہ بڑے بڑے عارف باللہ شعرا کو سیکولر، رند مشرب بلکہ بت پرست و صنم گر ماننا پڑیگا، جس کو کوئی صاحب نظر ماننے کے لیے تیار نہ ہوگا۔

غالب فلسفی بھی نہ تھے، انکے جن خیالات کو فلسفہ سے تعبیر کیا جاتا ہے، اولاً یہ تعبیر ہی غلط ہے، دوسرے اس قسم کا فلسفہ بہت سے شعرا کے یہاں ملتا ہے، اسمیں غالب کی خصوصیت نہیں، انکے علمی و ادبی کمالات اور کارنامے کیا کم ہیں کہ انکو فلسفی اور دور جدید کا سیاسی انسان بنانے کی کوشش کیجائے، انکی عظمت کے لیے یہ کافی ہے کہ وہ خسرو، عبد الرحیم خانخاناں، ابوالفضل، فیضی اور خان آرزو کی طرح شعر و ادب میں نابغہ تھے، انھوں نے اپنی ذہانت، طباعی، جدت و اختراع اور فکر کی بلندی سے اردو شعر و ادب میں جو انقلاب پیدا کیا، اور اسکو جو عظمت و وسعت بخشی وہ انکے فخر کیلیے بالکل کافی ہے۔

لطف یہ ہے کہ انکی جانب جو باتیں منسوب کیجاتی ہیں انکے فارسی قصائد، انکے مکاتیب و دستنبو اور دوسری تصانیف سے اسکے بالکل خلاف ثبوت ملتا ہے، اور ان میں انکی تصویر ان مقالہ نگاروں کی بنائی ہوئی تصویر سے بالکل مختلف نظر آتی ہے، جس سے اصحاب علم واقف ہیں، اسلیے مذہبی بے عملی اور رندی و وسیع المشربی کے علاوہ جتنی باتیں انکی جانب منسوب کیجاتی ہیں وہ سراسر غلط ہیں، اور عملی کوتاہی ہے جس سے کتنے مسلمانوں کا دامن پاک ہے، مگر عیب عیب ہی رہیگا، نکتہ آفرینی سے حسن و خوبی نہیں بن سکتا، جس کا اعتراف خود غالب کو بھی تھا، اس پہلو سے قطع نظر سمینار ہر حیثیت سے نہایت کامیاب رہا، اسکے بدولت ہندوستان اور بیرونی ملکوں کے بہت سے فضلا دلی میں جمع ہو گئے تھے، اور غالب کے متعلق ہر قسم کے معلومات کا بیش قیمت لٹریچر جمع ہو گیا،

اس سلسلہ کی ایک دوسری تقریب بھی قابل ذکر ہے، حکیم عبد الحمید صاحب کو ہر اچھے اور مفید کام سے دلچسپی ہے اور اسمیں انکا قدم کسی سے پیچھے نہیں رہتا، انھوں نے خود بھی بعض مفید علمی کام انجام دیے، دلی میں انڈین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کے نام سے ایک علمی ادارہ قائم کیا جس سے اصحاب علم واقف ہیں، یہ ادارہ اگرچہ ابھی ابتدائی

منزل میں ہے، لیکن اس سے اسلامیات پر تحقیق کا مفید کام لیا جا سکتا ہے، غالب کی صد سالہ یادگار کے سلسلہ میں انھوں نے ایک غالب اکیڈمی قائم کی ہے، اور غالب کے مزار سے متصل اس کی عظیم الشان عمارت تعمیر کی ہے، اسمیں غالب سے متعلق ہر قسم کا ذخیرہ جمع کیا جائے گا، جس میں انکے آثار و نوادر بھی ہوں گے، اور غالب پر تحقیق کا کام ہوگا، اسکی رسم افتتاح بھی صدر جمہوریہ نے ادا کی تھی، اور اس تقریب میں بھی اچھا اجتماع تھا۔

اس قدر طویل عرصہ کے بعد جامعہ ملیہ جانے کا اتفاق ہوا، کئی دن قیام رہا، احباب جامعہ کیساتھ بڑا پر لطف وقت گذرا، جامعہ کی غیر معمولی ترقیوں کو دیکھکر بڑی مسرت ہوئی، اسکی پوری تاریخ نگاہوں کے سامنے آگئی، اب جامعہ کے مصارف کا دارومدار تمامتر حکومت کی امداد پر ہے، اس لیے نئے حالات سے اسکا متاثر ہونا اور کسی نہ کسی حد تک اسمیں تبدیلی ناگزیر ہے، جس سے کوئی سرکاری ادارہ بھی مستثنیٰ نہیں ہے، لیکن جامعہ کی حیثیت دوسری تعلیم گاہوں سے مختلف ہے، اسکا قیام ہی آزاد قومی تعلیم کیلئے عمل میں آیا تھا، اسلئے اسکے نظام تعلیم میں زیادہ تبدیلی کی ضرورت نہیں اور اسکی قوم پروری کی روایات اتنی شاندار ہیں کہ ان پر کوئی حرف نہیں رکھ سکتا، اسلئے اپنی خصوصیات کو قائم رکھتے ہوئے نئے حالات سے مطابقت میں اسکے لیے زیادہ [illegible]

جامعہ کا خاص نصب العین اسکی مستقل تاریخ اور مخصوص روایات ہیں اور اسکی جو کچھ اہمیت ہے وہ انہی خصوصیات کی بنا پر ہے، ورنہ یونیورسٹی کی حیثیت سے اسکا کوئی درجہ نہیں اور اسکی یہ اہمیت اسی وقت قائم رہ سکتی ہے جبتک اسکی خصوصیات قائم ہیں، وہ آزاد قومی تعلیم، قوم پروری اور وطن دوستی کی تعلیم کیساتھ اسلامی تہذیب و ثقافت کی بھی درسگاہ تھی اور ایک زمانہ میں اس نے اسکے شاندار نمونے پیدا کیے، جامعہ کے متعلق گاندھی جی کا نقطہ نظر بھی یہی تھا اور یہ چیز سیکولرزم کے بھی خلاف نہیں ہے، اور آج ایسی تعلیم کی پہلے سے بھی زیادہ ضرورت ہے جس کے ذریعہ سچے قوم پرور اور اچھے ہندوستانی مسلمان پیدا ہوں، اسکی ذمہ داری سب سے زیادہ جامعہ پر عائد ہوتی ہے، مگر یہ اسی وقت ممکن ہے جب جامعہ اپنے نصب العین پر قائم رہے، اگر اس نے اپنا یہ فرض ادا کیا تو یہ ملک و ملت دونوں کی سب سے بڑی خدمت ہوگی اور اسکا سابق وقار پوری طرح قائم رہیگا، ورنہ اسکی حیثیت بھی دوسری سرکاری تعلیم گاہوں کی ہو جائیگی جن کی ملک میں کمی نہیں ہے، آزاد تعلیم کے معنی یہی ہیں کہ وہ قومی حکومت کے اثر سے بھی آزاد ہو، اس سلسلہ میں ایک تاریخی واقعہ یاد آگیا، سنہ ۲۱-۱۹۲۰ء میں ایک وقت ایسا بھی آگیا تھا کہ معلوم ہوتا تھا سوراج ملا ہی چاہتا ہے، حضرت سید حسن صاحب نے مولانا محمد علی سے مزاحاً فرمایا کہ اب تو آپ لوگوں کے عیش و آرام کا زمانہ آگیا، مولانا محمد علی نے جواب دیا ہم لوگوں کی قسمت میں سکون و آرام کہاں، ابتک اجنبی حکومت سے لڑتے رہے آئندہ اپنی حکومت سے لڑنا پڑیگا، یہ محض ظریفانہ جواب نہیں، بلکہ اسمیں ایک حقیقت بیان کی گئی ہے، جامعہ ان ہی مولانا محمد علی کی یادگار ہے۔

مقالات

غالب

۱۷۹۷ء - ۱۸۶۹ء

مدح و قدح کی روشنی میں

از سید صباح الدین عبد الرحمان

(۲)

ہم یہاں پر ناظرین کی ضیافت کے لیے طباطبائی کی مدح و قدح دونوں کے نمونے پیش کرتے ہیں، مدح سے یہ بھی ظاہر ہوگا کہ کونسا شعر قابل تعریف سمجھا گیا اور کس لیے اسکی تعریف کی گئی، اشعار کے نیچے طباطبائی کی رائے نقل کرتے وقت کچھ اختصار سے کام لینا پڑا ہے،

حضرت ناصح گر آویں دیدہ و دل فرش راہ
کوئی مجھکو یہ تو سمجھا دو کہ سمجھاویں گے کیا

طباطبائی: صاف شعر کا کیا کہنا، گو دوسرے مصرع میں سے گر محذوف ہے۔

کہوں کس سے میں کہ کیا ہے شب غم بری بلا ہے
مجھے کیا برا تھا مرنا اگر ایک بار ہوتا

طباطبائی: خوبی اس شعر کی حد تحسین سے باہر ہے۔

سر پھوڑنا وہ غالب شوریدہ حال کا
یاد آگیا مجھے تری دیوار دیکھ کر

طباطبائی: پہلے مصرع مفعول بہ کو مانگ رہا ہے اور مفعول بہ عاشق کا سر پھوڑنا ہے، مصنف نے عاشق کی جگہ غالب لکھا ہے اور نکرہ کے بدلے معرفہ کو اختیار کیا، اس سبب سے شعر زیادہ مانوس ہو گیا، اور دوسرا لطیفہ یہ کہ مصرع پورا کرنے کیلئے جو الفاظ بڑھائے ہیں وہ بہت ہی پر معنی ہیں، ایک تو غالب کی صفت شوریدہ حال بڑھا دی جس سے سر پھوڑنے کا سبب ظاہر ہو گیا، دوسرا لفظ وہ بڑھا دی، اس نے کثیر المعنی ہونے کے سبب سے شعر کا حسن ایک سے ہزار کر دیا۔

نہ کی سامانِ عیش و جاہ نے تدبیر وحشت کی
ہوا جامِ زمرد بھی مجھے داغِ پلنگ آخر

طباطبائی: مضمون شعر کا مبتذل ہے، لیکن تشبیہ نے جان ڈال دی ہے۔

زبان اہل زباں میں ہے مرگ خاموشی
یہ بات بزم میں روشن ہوئی زبانی شمع

طباطبائی: اس شعر میں زبان و اہل زبان و مرگ و خاموشی و بزم و روشن و زبانی یہ سب شمع کے ضلع کی لفظیں ہیں، مگر بہت بے تکلف صرف ہوئیں۔

قاصد کے آتے آتے خط اک اور لکھ رکھوں
میں جانتا ہوں جو وہ لکھیں گے جواب میں

طباطبائی: یہ شعر بہت بلیغ ہے۔

ترے جواہر طرفِ کلہ کو کیا دیکھیں
ہم اوجِ طالعِ لعل و گہر کو دیکھتے ہیں

طباطبائی: معنی صاف اور بندش میں تازگی ہے۔

نظر لگے نہ کہیں اس کے دست و بازو کو
یہ لوگ کیوں مرے زخم جگر کو دیکھتے ہیں

طباطبائی: اس شعر کی خوبی بیان سے باہر ہے، بڑے بڑے مشاہیر کے دیوانوں میں اس کا جواب نہیں ملے گا۔

تم انکے وعدہ کا ذکر ان سے کیوں کرو غالب
یہ کیا کہ تم کہو اور وہ کہیں کہ یاد نہیں

طباطبائی: معشوق کی بدعہدی اور وعدہ خلافی کو جو لوگ اولٹ پلٹ کر کہا کرتے ہیں، وہ اس شعر میں تامل کریں کہ اس مضمون کہنہ کو کیا آب و رنگ دیا ہے، مطلب تو یہ ہے کہ جب میں انھیں وعدہ یاد دلاتا ہوں، وہ کہتے ہیں یاد نہیں مگر اس مطلب کو ملامت گر کی زبانی ادا کیا ہے یعنی غیر کے پہلو کو ترک کر کے اس مضمون کو انشا کے سانچے میں ڈھالا ہے۔

نیند اس کی ہے دماغ اسکا ہے راتیں اسکی ہیں
تیری زلفیں جس کے بازو پر پریشاں ہوگئیں

طباطبائی: اس میں شک نہیں کہ یہ شعر بیت الغزل ہے اور کارنامہ

بسکہ روکا میں نے اور سینہ میں ابھریں پے بہ پے
میری آہیں بخیۂ چاکِ گریباں ہوگئیں

طباطبائی: یہاں بخیہ اور سینہ میں جو ضلع بول گئے ہیں لطف سے خالی نہیں۔

دیر نہیں حرم نہیں در نہیں آستاں نہیں
بیٹھے ہیں رہگزر پہ ہم غیر ہمیں اٹھائے کیوں

طباطبائی: اس شعر کی تعریف کے لیے الفاظ نہیں مل سکتے۔

جب میکدہ چھٹا تو پھر اب کیا جگہ کی قید
مسجد ہو مدرسہ ہو کوئی خانقاہ ہو

طباطبائی: حاصل زمین یہی شعر ہے۔

وفا کیسی کہاں کا عشق جب سر پھوڑنا ٹھہرا
تو پھر اے سنگدل تیرا ہی سنگِ آستاں کیوں ہو

طباطبائی: یہ شعر رنگ و سنگ میں گوہر شاہوار ہے۔

وہ اپنی خو نہ چھوڑیں گے ہم اپنی وضع کیوں چھوڑیں
سبک سر بن کے کیا پوچھیں کہ ہم سے سرگراں کیوں ہو

طباطبائی: اس نظم نے وہ بندش پائی ہے کہ نثر میں بھی ایسے برجستہ فقرے نہیں بن سکتے۔

قفس میں مجھ سے رودادِ چمن کہتے نہ ڈر ہمدم
گری ہے جس پہ کل بجلی وہ میرا آشیاں کیوں ہو

طباطبائی: اس قدر معانی ان دونوں مصرعوں میں سماگئی ہیں کہ اسکی تفصیل یہاں لطف سے خالی نہیں ہے۔ .... یہ شعر ایک مثال ہے دو بڑے جلیل الشان مسئلوں کی جو کہ آدابِ شاعری میں اہم اصول ہیں، ایک مسئلہ تو یہ کہ خیر الکلام ماقل و دل اور دوسرا مسئلہ یہ کہ الشعر کلام ینقبض بہ النفس او تنبسط، اور یہاں انقباض خاطر کا اثر پیدا ہوا ہے۔

ہستی کا اعتبار بھی غم نے مٹا دیا
کس سے کہوں کہ داغ جگر کا نشان ہے

طباطبائی: یہ مضمون بہت نیا اور خاص مصنف مرحوم کا نتیجۂ فکر ہے۔

خزاں کیا فصلِ گل کہتے ہیں کس کو کوئی موسم ہو
وہی ہم ہیں قفس ہے اور ماتم بال و پر کا ہے

طباطبائی۔ اس شعر کی بندش میں یہ حسن ہے کہ چھ جملے دو مصرعوں میں آگئے ہیں، اور ادائے معانی

میں یہ حسن ہے کہ بلبل کی زبانی شکایت اسیری ہے، اور شکایت میں اطناب لطف دیتا ہے تو معنی قلیل کو الفاظ کثیر میں یہاں مصنف نے ادا کیا ہے اور اطناب کا زیادہ لطف اسی میں ہوتا ہے کہ چھوٹے چھوٹے جملے بہت سے ہوں، نہ یہ کہ ایک طولانی جملہ ہو، گو اس میں الفاظ زیادہ ہوں مگر اطناب کا لطف نہیں پیدا ہوتا۔

زخمی ہوا ہے پاشنہ پائے ثبات کا
نے بھاگنے کی گوں نہ اقامت کی تاب ہے

طباطبائی:- یعنی یہ نوبت پہنچی ہے کہ اثنائے راہ میں گر گر کر ایڑیاں رگڑے، گوں کا لفظ اس شعر میں اپنی تازگی دکھا رہا ہے،

چھوڑی اسد نہ ہم نے گدائی میں دل لگی
سائل ہوئے تو عاشق اہل کرم ہوئے

طباطبائی:- تو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کے پہلے جو جملہ ہے اس سے جو یا جب یا اگر محذوف ہیں، یعنی یہ مصرع جملہ شرطیہ ہے اور حذف نے بہت لطف دیا۔

آگے آتی تھی حال دل پہ ہنسی
اب کسی بات پر نہیں آتی

طباطبائی:- یہ وہ شعر ہے کہ میر کو بھی جس پر رشک کرنا چاہیے، افسردگی خاطر کو کس عنوان سے بیان کر دیا ہے، اور کیا خوب شرح کی ہے۔

ان کے دیکھے سے جو آجاتی ہے منہ پر رونق
وہ سمجھتے ہیں کہ بیمار کا حال اچھا ہے۔

طباطبائی:- اس شعر کی خوبی خود ایسی ظاہر ہے کہ اس سے بڑھ کر بیان نہیں ہو سکتی۔

دیکھئے پاتے ہیں عشاق بتوں سے کیا فیض
اک برہمن نے کہا ہے کہ یہ سال اچھا ہے

طباطبائی:- بہت صاف شعر ہے اور اچھا شعر ہے۔

قطرہ دریا میں جو مل جائے تو دریا ہو جائے
کام اچھا ہے وہی جس کا کہ مآل اچھا ہے

طباطبائی:- قطرہ و دریا کی تمثیل اہل تصوف کی نکالی ہوئی ہے، لیکن شعرا کو بھی نہایت پسند

آگئی ہے، کسی نے اسے نہیں چھوڑا، یہانتک کہ یہ متبذل ہوگیا، اب جو کوئی اسے نظم کرتا ہے تو شعر ہی بے مزہ ہوجاتا ہے، مصنف نے بھی اس مضمون کو کئی جگہ کہا ہے، اور یہ شعر

دل ہر قطرہ ہے ساز انا البحر
ہم اس کے ہیں ہمارا پوچھنا کیا

سب سے اچھا نظم ہوا ہے، اس سبب سے کہ محاورہ کی چاشنی نے پھیکے مضمون کو چٹ پٹا کر دیا۔

رگوں میں دوڑتے پھرنے کے ہم نہیں قائل
جب آنکھ ہی سے نہ ٹپکا تو پھر لہو کیا ہے

طباطبائی:- شعرا اپنے غم دوست ہونے کا مضمون بہت کہا کرتے ہیں، مصنف نے اسے نئے پہلو سے کہا ہے اور حسن بندش و بے تکلفی ادا نے اور بھی تکلف معانی کا بڑھا دیا۔

اچھا ہے سر انگشت حنائی کا تصور
دل میں نظر آتی تو ہے اک بوند لہو کی

طباطبائی:- سرانگشت کا مہندی سے لال ہو کر لہو کی بوند ہو جانا کیا اچھی تشبیہ ہے .... کنایہ ہمیشہ تصریح سے زیادہ بلیغ ہوتا ہے، پھر یہ حسن کہ وجہ شبہ یہاں مرکب بھی ہے، یعنی بوند کی سرخی اور بوند کی شکل ان دونوں سے مل کر وجہ شبہ کو ترکیب حاصل ہوتی ہے، اور ترکیب سے تشبیہ زیادہ بدیع ہو جاتی ہے ...... نئی تشبیہ ہے، کسی نے نہیں نظم کی۔

چاک مت کر جیب بے ایام گل
کچھ اُدھر کا بھی اشارہ چاہیے

طباطبائی:- اس شعر میں چاک گریباں کے منع کرنے نے بڑا لطف دیا کہ یہ بندش کا نیا انداز ہے۔

غیر پھرتا ہے لیے یوں ترے خط کو کہ اگر
کوئی پوچھے کہ یہ کیا ہے تو چھپائے نہ بنے

طباطبائی:- یہ مضمون بہت نیا اور سچا ہے۔

کہہ سکے کون کہ یہ جلوہ گری کس کی ہے
پردہ چھوڑا ہے وہ اس نے کہ اٹھائے نہ بنے

طباطبائی:- پردہ چھوڑنا استعارہ ہے عالم امکاں سے، اور اسی استعارہ نے مضمون شعر کو جلوہ دیا ہے۔

بوجھ وہ سر سے گرا ہے کہ اٹھائے نہ اٹھے
کام وہ آن پڑا ہے کہ بنائے نہ بنے

طباطبائی:۔ ایک تو مضمون نہایت اچھا ہے، دوسرے دونوں مصرعوں کی ترکیب کو مشابہ کرکے اور بھی شعر کو برجستہ کر دیا۔

عشق پر زور نہیں ہے یہ وہ آتش غالب
کہ لگائے نہ لگے اور بجھائے نہ بجھے

طباطبائی:۔ ساری غزل مرصع کہی ہے، اور یہی رنگ غزل خوانی کا ہے

کیوں نہ ہو چشم بتاں محو تغافل کیوں نہ ہو
یعنی اس بیمار کو نظارہ سے پرہیز ہے

طباطبائی:۔ کیوں نہ ہو کو مکرر لے آئے، اور اس سے اور حسن بڑھ گیا،

انھیں سوال پہ زعم جنوں ہے کیوں لڑیے
ہمیں جواب سے قطع نظر ہے کیا کہیے

طباطبائی:۔ زعم جنوں سے یہ مراد ہے کہ میرے سوال پر وہ یہ کہتے ہیں کہ تجھے جنون ہوا ہے، اور قطع نظر سے یہ مراد ہے کہ ان کی اس بات کا میں کیا جواب دوں، یہ مضمون خوبی شعر کا سبب نہیں ہے، بلکہ دونوں مصرعوں کی بندش میں ترکیب کے مشابہ ہونے نے شعر میں حسن پیدا کیا۔

وائے واں بھی شورِ محشر نے نہ دم لینے دیا
لے گیا تھا گور میں ذوقِ تن آسانی مجھے

طباطبائی۔ یہ شعر اس زمین میں بیت الغزل ہے، خواب لحد سے شور محشر کا جگانا تو مضمون مبتذل ہے جسے لوگ بہت دفعہ کہہ چکے ہیں، خوبی اس شعر میں یہ ہے کہ گور میں جانے کی توجیہ بہت تازہ ہے یعنی ذوق تن پرستی اس شعر کی جان ہے جس نے مضمون مردہ کو زندہ کر دیا اور صنعت کی معجز بیانی پہ ایک شاہد ہاتھ آیا، تن پرستی و آسایش طلبی کی برائی کیا اچھی طرح بیان کی ہے۔

خوش ہوتے ہیں پر وصل میں یوں مر نہیں جاتے
آئی شبِ ہجراں کی تمنا مرے آگے

طباطبائی: یہ شعر اس زمین میں بیت الغزل ہے..... ساری کرامات محاورہ اور زبان کی ہیں جس نے مرنے کے مضمون کو زندہ کر دیا، فکر غالب کے کارناموں میں یہ شعر بھی شمار کرنا چاہیے۔

نہ سنو گر برا کہے کوئی
نہ کہو گر برا کرے کوئی

روک لو گر غلط چلے کوئی
بخش دو گر خطا کرے کوئی

طباطبائی:۔ دونوں شعروں میں تشابہ ترکیب سے بندش میں حسن پیدا ہوا ہے، اور پہلے شعر میں کہے کی لفظ میں تکرار ہونا بھی لطف سے خالی نہیں۔

ہزاروں خواہشیں ایسی کہ ہر خواہش پہ دم نکلے
بہت نکلے مرے ارمان لیکن پھر بھی کم نکلے

طباطبائی۔ غرض یہ ہے کہ جتنے ارمان نکلتے ہیں اس سے زیادہ پیدا ہو جاتے ہیں، اس سے بہتر ہے کہ پہلے ہی آرزو کو ترک کرے، اس مضمون عالی کی جھلک اس شعر میں دکھائی دیتی ہے۔

دل و دیں نقد لا ساقی سے گر سودا کیا چاہے
کہ اس بازار میں ساغر متاع دست گرداں ہے

طباطبائی:۔ اور دست گرداں مال نقد قیمت پہ بکا کرتا ہے، یہاں ساغر کو متاع دست گرداں کہنا ایسا لطف رکھتا ہے کہ دل و دین نثار مصنف کرنا چاہیے۔

فشارِ تنگیٔ خلوت سے بنتی ہے شبنم
صبا جو غنچے کے پردہ میں جا نکلتی ہے

طباطبائی:۔ اس شعر میں بظاہر بے ارادہ مصنف کے ایک بات یہ نکل آئی ہے کہ جائے تنگ میں جا نکلنا اس قسم کا ضلع مصنف کے طرز کے خلاف ہے، اس سبب سے معلوم ہوتا ہے کہ بلا قصد یہ بات پیدا ہو گئی، لیکن لطف سے خالی نہیں۔

آمد بہار کی ہے جو بلبل ہے نغمہ سنج
اڑتی سی اک خبر ہے زبانی طیور کی

طباطبائی: نغمۂ بلبل بہار کی اڑتی ہوئی خبر ہے، یہ تشبیہ نہایت بدیع ہے، اور انصاف یہ ہے کہ نئی ہے۔

غم کھانے میں بودا دلِ ناکام بہت ہے
یہ رنج کہ کم ہے مئے گلفام بہت ہے

طباطبائی:۔ ایک ہی مصرع میں رنج اور اس کی تفسیر، پھر کم اور بہت کا تقابل حدِ حسن

کے علاوہ یہ خوبی ہے۔

ہیں اہلِ خرد کس روشِ خاص پہ نازاں — پابستگیٔ رسم و رہ عام بہت ہے

طبا طبائی۔ جس طرز کا یہ شعر ہے اس روشِ خاص پر مصنف کو ناز ہو تو زیبا ہے۔

کہتے ہوئے ساقی سے حیا آتی ہے ورنہ — ہے یوں کہ مجھے دُردِ تہِ جام بہت ہے

طبا طبائی۔ شراب کی حرص کے بیان میں شعرا نے خم خالی کیے ہیں، مگر ہمیشہ یہ مضمون بے کیفیت رہا، اس شعر کو دیکھئے کہ اسکا مضمون کیسا ہوش ربا ہے کہ اس سے بڑھکر حرص کا بیان نہیں ہوسکتا۔

طبع کو الفت دلدل میں یہ سرگرمی شوق — کہ جہاں تک چلے اس سے قدم اور مجھے جبیں

طبا طبائی۔ دوسرے مصرع کا مضمون فارسی سے ماخوذ ہے لیکن اردو کے محاورہ میں کیا پورا اترا ہے کہ تعریف نہیں ہوسکتی، یہاں فارسیت کلام کا زیور ہوگئی۔

ماہ بن ماہتاب بن میں کون — مجھ کو کیا بانٹ دے گا تو انعام

طبا طبائی۔ اس سارے قصیدہ میں عموماً اور اس شعر میں خصوصاً مصنف نے اردو زبان اور حسن بیان کی عجب شان دکھائی ہے۔ ایک مصرع میں تین جملے جس کے مضمون پر رشک ٹپک رہا ہے، دوسرا مصرع طرز سے بھرا ہوا ہے۔ چاروں جملوں میں حسن انشا، نظم و بے تکلفی ادا

ہے ازل سے روائے آغاز — ہو ابد تک رسائے انجام

طبا طبائی۔ دعائیہ شعر ہے، روائے بمعنی جواز و امکان ہے، یہ لفظ مصنف نے فقط رسائے کا سجع پیدا کرنے کے لیے بنالیا ہے، شارح کی نظر میں یہ قصیدہ خصوصاً اس کی تشبیب ایک کارنامہ ہے مصنف مرحوم کے کمال کا اور زیور ہے اردو شاعری کے لیے۔ اس زبان میں جب سے قصیدہ گوئی شروع ہوئی ہے، اس طرح کی تشبیب کم کہی گئی۔

طبا طبائی کی مدح کے بدان کی قدح بھی ملاحظہ ہو:-

نقش فریادی ہے کس کی شوخیِ تحریر کا — کاغذی ہے پیرہن ہر پیکرِ تصویر کا

طبا طبائی۔ اس شعر میں مصنف کی غرض یہ تھی کہ نقش تصویر فریادی ہے ہستی بے اعتبار و بے توقیر کا، اور یہی سبب ہے کاغذی پیرہن ہونے کا، ہستی بے اعتبار کی گنجائش نہ ہوسکی، اس سبب سے کہ قافیہ مزاحم تھا، اور مقصود تھا مطلع کہنا، ہستی کے بدلے شوخی تحریر کہہ دیا، اور اس سے کوئی قرینہ ہستی کے حذف پر نہیں پیدا ہوا، آخر خود ان کے منہ پر لوگوں نے کہہ دیا کہ شعر بے معنی ہے

ہیں عدم سے بھی پرے ہوں ورنہ غافل بارہا — میری آہِ آتشیں سے بالِ عنقا جل گیا

طبا طبائی: مصنف کا یہ کہنا کہ میں عدم سے بھی باہر ہوں، اس کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ میں نہ موجود ہوں، نہ معدوم ہوں اور نقیضین مجھ سے مرتفع ہیں، شاید ایسے ہی اشعار پر دلی میں لوگ کہا کرتے تھے کہ غالب شعر بے معنی کہا کرتے ہیں،

پھر مجھے دیدۂ تر یاد آیا — دل جگر تشنۂ فریاد آیا

طبا طبائی۔ دوسرے مصرع میں آیا ہوا کے معنے پر ہے، فارسی کا محاورہ ہے، اردو میں اس طرح نہیں بولتے۔

حسن غمزہ کی کشاکش سے چھٹا میرے بعد — بارے آرام سے ہیں اہل جفا میرے بعد

طبا طبائی: چھٹنا اور چھوٹنا ایک ہی معنی پر ہے، الف تعدیہ بڑھانے کے بعد ٹ کا ڑ کر دینا فصیح ہے یعنی چھڑانا فصیح ہے، اور چھٹانا غیر فصیح اور چھوڑنا اور چھڑانا دونوں متعدی ہیں، چھوٹنا سے چھوڑنا متعدی بیک مفعول ہے، جیسے پھوٹنا سے پھوڑنا اور ٹوٹنا سے توڑنا اور چھڑانا متعدی بدو مفعول ہے، بعض متبعین زبانِ دہلی کے کلام میں چھٹوانا دیکھنے میں آیا ہے، اہل لکھنؤ اس طرح نہیں استعمال کرتے،

فروغ حسن سے ہوتی ہے حل مشکل عاشق — نہ نکلے شمع کے پا سے نکالے گر نہ خار آتش

طبا طبائی۔ شمع کے ڈوری کو خار شمع کہتے ہیں اور اس خار کا نکلنے والا شعلۂ شمع ہے

اور لفظ حل کو بہ تانیث باندھا ہے، شاید مشکل کے ہمسایہ میں ہونے سے دھوکا کھایا، ورنہ کا ذکر
یہ ہے کہ میں نے اس کتاب کا حل لکھا۔

تھی وطن میں شان کیا غالبؔ کہ ہو غربت میں قدر — بے تکلف ہوں وہ مشتِ خس کہ گلخن میں نہیں

طباطبائی:- لفظ بے تکلف اس شعر میں تکلف سے خالی نہیں۔

ہیں اور صد ہزار نوائے جگر خراش — تو اور ایک وہ نہ شنیدن کہ کیا کہوں

طباطبائی:- اس شعر سے یہ نہ دھوکا نہ کھانا چاہیے کہ غالب کا سا شخص اور اس طرح اردو اور
فارسی میں خلط کرے، جیسے ایک قیدی سا مبتدی اور گنوار سا گنوار بھی صحیح نہیں سمجھتا، مقام طنز
میں تفنن الفاظ اچھا معلوم ہوتا ہے، یہ سمجھ کر مصنف نے نہ شنیدن کہا ہے، لیکن یہ تاویل مستبعد
ہے، اس میں شک نہیں۔

زہر ملتا ہی نہیں مجھ کو ستمگر ورنہ — کیا قسم ہے ترے ملنے کی کہ کھا بھی نہ سکوں

طباطبائی:- آخر کے مصرع میں غضب کا تنافر ہے، تین کاف متحرک پے در پے جمع ہو گئے ہیں۔

تماشا کہ اے محوِ آئینہ داری — تجھے کس تمنا سے ہم دیکھتے ہیں

طباطبائی:- فارسی والے کہتے ہیں مددے، یعنی مدد کر، نگاہے یعنی نگاہ کر، تماشائے یعنی
تماشا دیکھ...... اسی مذاق کے موافق مصنف نے یہاں فعل کو محذوف کیا ہے،.......
لیکن اردو میں خالی تماشا کہہ دینا، محاورہ نہیں ہے۔

حد چاہیے سزا میں عقوبت کے واسطے — آخر گناہ گار ہوں کافر نہیں ہوں میں

طباطبائی۔ سزا و عقوبت کے معنی ایک ہی ہیں، اس تکرار کے سبب سے پہلا مصرع سست
ہو گیا ہے۔

زمانہ سخت کم آزار ہے بجانِ اسد — وگرنہ ہم تو توقع زیادہ رکھتے ہیں

طباطبائی:- سخت کا استعمال بہت کے معنی میں فارسی کا محاورہ ہے، اردو میں بہت کم مستعمل ہے۔

بسکہ روکا میں نے اور سینہ میں ابھریں پے بہ پے — میری آہیں بخیۂ چاکِ گریباں ہو گئیں

طباطبائی:- باعتبار مضمون کے شعر بے معنی ہے، لیکن بخیہ اور سینہ میں جو ضلع بول گئے ہیں، لطف
سے خالی نہیں۔

بھاگے تھے ہم بہت سو اسی کی سزا ہے یہ — ہو کر اسیر دابتے ہیں راہزن کے پانو

طباطبائی:- اس شعر کے جو معنی کہ حقیقی ہیں وہ تو شاعر کا کلام نہیں معلوم ہوتا، ہاں اگر یہ سب
باتیں استعارہ سمجھو تو وہ بھی صاف نہیں ہے۔

گئی وہ بات کہ ہو گفتگو تو کیونکر ہو — کہے سے کچھ نہ ہوا پھر کہو تو کیونکر ہو

طباطبائی:- اس غزل کے اکثر شعر میں کیونکر ہو لکھنؤ کے محاورہ سے الگ ہے۔

عاشق ہوئے ہیں آپ بھی اک اور شخص پر — آخر ستم کی کچھ تو مکافات چاہیے

طباطبائی:- لکھنؤ کے شعرا معشوق کا دوسرے پر عاشق ہونا نہیں باندھتے، اور یہ مضمون ان کے
متروکات میں سے ہے، اور ان کی نظر میں پھیکا ہے۔

بساطِ عجز میں تھا ایک دل یک قطرہ خوں وہ بھی — سو رہتا ہے بانداز چکیدن سرنگوں وہ بھی

طباطبائی:- اردو کی زبان متحمل نہیں ہے کہ چکیدن کا لفظ اس میں لائیں، مگر مصنف پر فارسیت
غالب تھی، اس سبب سے وہ نامانوس نہ سمجھے۔

نکرتا کاش نالہ مجھ کو کیا معلوم تھا ہمدم — کہ ہوگا باعثِ افزائشِ دردِ دروں وہ بھی

طباطبائی:- پہلا مصرع محاورہ میں ڈھلا ہوا ہے، لیکن دوسرے مصرع پر فارسیت بے طرح غالب آتی ہے۔

گوش مہجورِ پیام و چشم محرومِ جمال — ایک دل تس پہ یہ ناامیدواری ہائے ہائے

طباطبائی:- تس پر نہ لکھنؤ اور دلی میں عرصہ سے بولا جاتا ہے، شاعر کے کلام سے اس لفظ کا نکلنا

نہایت حیرت ہے، اور یہ لفظ اس بات کا شاہد ہے کہ مرزا نوشہ مرحوم کی زبان دلی کی زبان سے کس قدر علیحدہ ہے۔

ڈھونڈھے ہے اس مغنیٔ آتش نفس کو جی — جس کی صدا ہو جلوۂ برقِ فنا مجھے

طباطبائی:- شعر میں یہ کہنا کہ ایسا ہو ویسا ہو، شعر کو سست کر دیتا ہے، اس کے برخلاف اگر اس مضمون کو انشا میں ڈھالا ہوتا اور یوں کہتے کہ

تیری صدا ہے جلوۂ برقِ فنا مجھے

تو زیادہ لطف دیتا۔

نالہ جاتا تھا پرے عرش سے میرا اور اب — لب تک آتا ہے جو ایسا ہی رسا ہوتا ہے

طباطبائی:- میرا اس شعر میں بے ضرورت اور بے کار ہے، اس لفظ کی جگہ پہلے کا لفظ ہوتا تو اس کے ساتھ مقابلہ کا حسن شعر میں زیادہ ہو جاتا۔

ہے شکستن سے بھی دل نومید یارب کب تلک — آبگینہ کوہ پر عرضِ گراں جانی کرے

طباطبائی:- کوہ استعارہ ہے سختی و شدت غم کا اور دل کو شیشہ سے تشبیہ دی ہے، لفظ شکستن نے شعر کو کھٹکنا کر دیا، ترکیب اردو میں فارسی کے اور الفاظ لے لیتے ہیں، لیکن فارسی مصدر کا استعمال سب نے مکروہ سمجھا ہے، اور مصنف مرحوم کے سوا اور کسی کے کلام میں نظم ہوا نظر ایسا نہیں دیکھا۔

میکدہ گر چشمِ مستِ ناز سے پائے شکست — موئے شیشہ دیدۂ ساغر کی مژگانی کرے

طباطبائی:- اس میں تصنع ہے اور مضمون کچھ نہیں۔

خطِ عارض سے لکھا ہے زلف کو الفت نے عہد — یک قلم منظور ہے جو کچھ پریشانی کرے

طباطبائی:- یہ شعر بھی تصنع بے مزہ سے خالی نہیں۔

خطر ہے رشتۂ الفت رگِ گردن نہ ہو جائے — غرورِ دوستی آفت ہے تو دشمن نہ ہو جائے

طباطبائی:- عجب نہیں کہ مصنف نے پہلے یوں کہا ہو (یہ ڈر ہے رشتۂ الفت الخ) مگر یہ کہ گرانی ثقیل سمجھ کر یہ ڈر کو خطر کر دیا ہے، گو اس ہ کا گرنا درست ہے، مگر ثقل سے خالی نہیں، خصوصاً ابتدائے کلام میں۔

کیوں نہ ہو بے التفاتی، اسکی خاطر جمع ہو — جانتا ہے محوِ پرسش ہائے پنہانی مجھے

طباطبائی:- پرسش ہائے پنہانی سے مطلب مصنف کا یہ ہے کہ کبھی تصور میں آکر اور کبھی خواب میں آکر جو صورت دکھا جاتا ہے یا اس کی بے التفاتی سے جو حالت میری ہو رہی ہے میں اسی پہ محو ہوں اور اسی سے اس کی خاطر جمع ہے، جو التفات نہیں کرتا، سچ پوچھو تو یہ ہے کہ لفظ پرسش ہائے پنہانی سے مصنف کا مطلب جو ہے وہ نہیں نکلتا

منہ نہ دکھلاوے نہ دکھلا پر بانداز عتاب — کھول کر پردہ ذرا آنکھیں ہی دکھلادے مجھے

طباطبائی:- آنکھ دکھانا محاورہ ہے خفا ہونے کے معنی پر۔ مصنف نے آنکھیں دکھانا بصیغہ جمع باندھا ہے، مگر فصیح وہی ہے کہ آنکھ دکھانا کہیں بافراد۔

ہے عدم میں غنچہ محو عبرت انجام گل — یک جہاں زانو تامل در قفائے خندہ ہے

طباطبائی:- اس قسم کے شعر کو محض کلام موزوں اور چیستاں یا معما وغیرہ کہہ سکتے ہیں اور انصاف یہ ہے کہ جادۂ مستقیم سے خارج ہے۔

دل مدعی و دیدہ بنا مدعا علیہ — نظارہ کا مقدمہ پھر روبکار ہے

طباطبائی:- اس شعر میں آنکھ کی جگہ دیدہ کہکر ڈھیلا کھینچ مارا ہے، اس کی خرابی اندھے کو بھی سوجھتی ہوگی مگر مضمون شعر کا بہت عالی ہے.... فارسی کا واو اردو میں جب ہی استعمال کرتے ہیں جب مفرد کا مفرد پہ عطف ہو.... دل مدعی و دیدہ بنا مدعا علیہ میں دو ہندی جملوں میں فارسی کا حرف عطف لائے ہیں

لکھنؤ کے شعرا اس سے احتراز کرتے ہیں، اور ایسا ہی چاہیے۔

وہ شہنشاہ کہ جس کی پئے تعمیر سرا — چشم جبریل ہوئی قالب خشتِ دیوار

طباطبائی: اس شعر کی بندش میں نہایت خامی ہے کہ مطلب ہی گیا گزرا ہوا ہے، غرض یہ تھی کہ ڈھیلے جبریل کی آنکھوں کے ہیں خشت دیوار موصول کو اگر (پے) کا مضاف الیہ لو تو (جسکے) پڑھو اور اگر سرا کی اضافت ہو تو (جسکی) پڑھنا چاہیے، اس قسم کی ترکیبیں خاص اہل کتب کی زبان ہے، شعرا کو اس سے احتراز واجب ہے۔

جوہر دستِ دعا آئینہ یعنی تاثیر — یک طرف نازشِ مژگاں و دگر سو غمِ خار

طباطبائی: بندش کی خامی اور مضمون کی ناتمامی سے یہ شعر خالی نہیں۔

سامعِ زمزمۂ اہل جہاں ہوں لیکن — نہ سر و برگ ستایش نہ دماغ نفریں

طباطبائی۔ سر و برگِ ستایش مصنف نے سر ستایش کے محل پر کہہ دیا ہے، یہ تکلف سے خالی نہیں۔

برشِ تیغ کا اس کی ہے جہاں میں چرچا — قطع ہو جائے نہ سر رشتۂ ایجاد کہیں

طباطبائی:۔ اس میں اغراق مبتذل ہے۔

ترے در کے لیے اسباب نثار آمادہ — خاکیوں کو جو خدا نے دیے جان و دل و دیں

طباطبائی:۔ اس شعر میں اسباب کا آمادہ کرنا محاورۂ اردو کے خلاف ہے، اسباب کا مہیا کرنا محاورہ ہے اور آمادہ کرنا اردو میں ترغیب دینے کے محل پر بولتے ہیں، فارسی کا ترجمہ کرنے میں مرزا مرحوم کی جرأت اس قدر بڑھی ہوئی ہے کہ ان کے کلام سے اردو کے محاورات کوئی نہیں سیکھ سکتا۔

ہو سکے کیا مدح۔ ہاں اک نام ہے — دفتر مدح جہاں داور کھلا

طباطبائی:۔ اس شعر کی بندش صاف نہیں اور کاف کا حذف کرنا اور برا ہوا، غرض یہ کہ

باوجودیکہ میرا نام نکل گیا ہے کہ میں نے مدح میں دفتر لکھ ڈالا، اس پر مدح جیسی چاہیے نہ ہو سکی۔

خامہ نے پائی طبیعت سے مدد — بادباں بھی اٹھتے ہی لنگر کھلا

طباطبائی۔ مصرع ثانی کی بندش اچھی نہیں، بادباں بھی اس مصرعے پر ہے اور کھلا اس مصرعے پر۔

طباطبائی کے ان اعتراضات پر غالب کے بعض پرستار اور مداح چیں بجبیں ہوئے ہیں، جیسا کہ آگے ذکر آئے گا، لیکن مولانا حسرت موہانی نے لکھا ہے کہ طباطبائی نظم لکھنوی نے جو غلطیاں دکھائی ہیں، ان کا کچھ جواب نہیں ہو سکتا۔ (دیباچہ دیوانِ غالب مع شرح دیوان غالب از مولانا حسرت موہانی، ص ۱۸)

طباطبائی نے غالب کے صوفیانہ اشعار کی بھی جابجا شرح کی ہے، حالی نے بھی ایسے چند اشعار کی شرح لکھی ہے لیکن ان کی زیادہ توجہ حسب ذیل اشعار کی طرف مبذول ہوئی ہے۔

(۱) ہے وہی بدمستی ہر ذرہ کا خود عذر خواہ — جس کے جلوے سے زمیں تا آسماں سرشار ہے

(۲) کرنے گئے تھے اس سے تغافل کا ہم گلہ — کی ایک ہی نگاہ کہ بس خاک ہو گئے

(۳) جب تک دہانِ زخم نہ پیدا کرے کوئی — مشکل کہ تجھ سے راہِ سخن وا کرے کوئی

(۴) اے پرتوِ خورشیدِ جہاں تاب ادھر بھی — سائے کی طرح ہم پہ عجب وقت پڑا ہے

حالی نے انکی شرح اس طرح لکھی ہے: (۱) ہر ذرہ یعنی ہر مخلوق عذر خواہ معافی چاہنے والا یا معذور رکھنے والا اس شعر میں دعوی ایسے طریقے سے کیا گیا ہے کہ جو دعوی متضمن دلیل واقع ہوا ہے، مطلب یہ ہے کہ ذرات عالم یعنی ممکنات جو فی الحقیقت معدوم محض ہیں، ان کی بدمستی و غفلت کا عذر خواہ وہی ہے جس کے پرتو وجود سے یہ تمام معدومات وجود کا دم بھرتے ہیں۔ (۲) شاہد حقیقی کا جو معاملہ غیر عشاق کے ساتھ ہے اسکو تغافل کے ساتھ اور عشاق کے معاملہ کو نگاہ کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے.... شعر کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے اسکے تغافل سے تنگ آ کر شکایت کی تھی اور اس کی توجہ کے خواستگار ہوئے تھے، جب اس نے توجہ کی تو ایک ہی نگاہ میں

ہم کو فنا کر دیا، (۳) صوفیہ کی اصطلاح میں محادثت اور مسامرت (یعنی عبد و معبود کے درمیان گفتگو ہونا) کے دو مرتبے ہیں، جو کاملین اور عرفا کو حاصل ہوتے ہیں، کہتا ہے کہ شاہد حقیقی کے ساتھ اس معمولی لب و دہن سے بات چیت نہیں ہو سکتی، بلکہ اس کے لیے دہانِ زخم پیدا کرنا چاہیے، یعنی جب تک تیغ عشق سے مجروح نہ ہو یہ مرتبہ حاصل نہیں ہو سکتا۔ (۴) یہ خطاب ہے آفتاب حقیقت کی طرف، کہتا ہے کہ جب متہم بوجود اور فی الواقع اس کی کچھ ہستی نہیں ہے، اسی طرح ہم بھی اس کے دھوکے میں پڑے ہیں، اگر آفتاب حقیقت کی کوئی تجلی ہم پر لمعہ افگن ہو جائے تو یہ دھوکا جاتا رہے، اور ہم فنا فی الشمس ہو جاویں، کیونکہ جہاں آفتاب چمکا اور سایہ کافور ہوا۔

طباطبائی کی زیادہ توجہ غالب کے ان صوفیانہ اشعار کی طرف ہوئی:-

(۱) نہ تھا کچھ تو خدا تھا: ہوتا تو خدا ہوتا
ڈبویا مجھ کو ہونے نے، نہ ہوتا میں تو کیا ہوتا

(۲) تھی وطن میں شان کیا غالب کہ ہو غربت میں قدر
بے تکلف ہوں وہ مشتِ خس کہ گلخن میں نہیں

(۳) اصل شہود و شاہد و مشہود ایک ہے
حیراں ہوں پھر مشاہدہ ہے کس حساب میں

(۴) ہے مشتمل نمودِ صور پر وجودِ بحر
یاں کیا دھرا ہے قطرۂ موجِ حباب میں

(۵) ہم موحد ہیں ہمارا کیش ہے ترکِ رسوم
ملتیں جب مٹ گئیں اجزائے ایماں ہو گئیں

(۶) نشو و نما ہے اصل سے غالب فروع کو
خاموشی ہی سے نکلے ہے جو بات چاہیے

ہے رنگِ لالہ و گل و نسریں جدا جدا
ہر رنگ میں بہار کا اثبات چاہیے

سر پائے خم پہ چاہیے ہنگامِ بے خودی
رو سوئے قبلہ وقتِ مناجات چاہیے

یعنی بحسبِ گردشِ پیمانۂ صفات
عارف ہمیشہ مستِ مئے ذات چاہیے

(۷) دہر جز جلوۂ یکتائی معشوق نہیں
ہم کہاں ہوتے اگر حسن نہ ہوتا خود بیں

غالب کے ان عارفانہ خیالات کی شرح طباطبائی نے اس طرح کی ہے:-

(۱) فلسفہ میں اصول مسلمہ ہے یہ ہو کہ لاشے سے شے نہیں بن سکتی اور عالم شے موجود ہے تو ضرور ہے کہ کسی شے سے یہ شے حاصل ہوئی ہو، اور جس شے سے یہ حاصل ہوئی اسے طبیعیین یعنی قائلین نیچر ہیولیٰ اور صورت کہتے ہیں اور صوفیہ عین ذات سمجھتے ہیں اور متکلمین کا مذاق کہتا ہے یہ اصل کہ لاشے سے شے نہیں ہو سکتی اسقدر ظاہر نہیں ہے جسقدر تصرف و تدبیر و حکمت کے آثار ظاہر محسوس و آشکار ہیں، اور اسی فاعل و منفعل اثر و متاثر میں فرق کرتے ہیں، مصنف نے یہ شعر صوفیہ کے مذاق پر کہا ہے، یعنی جب کچھ نہ تھا تو خدا تھا، اور کچھ ہو کر اپنی مبداء سے مغایر ہو گیا، اور اس مبدأ فیض سے علیحدہ ہو جانا میرے حق میں برا ہوا، (۲) اس شعر میں مذاق تصوف ہے، یعنی جس طرح ہر شے آگ میں گر کر آگ ہو جاتی ہے، اسی طرح عارف کو شاہد حقیقی کے ساتھ اتحاد حاصل ہو جاتا ہے اور نہیں تو ایک مشتِ خس ہے جس کا وطن عدم اور غربت امکان ہے، اور امکان پر جس طرح عدم سابق ہے، اسی طرح اسے عدم لاحق بھی ہے کہ امکان وجود بین العدمین کا نام ہے، جو ممکن عدم سے آیا ہے، وہ عدم میں چلا بھی جائے گا، بس حیات ابدی اس میں ہے کہ واجب الوجود سے ملحق ہو جائے، اور فنا فی الذات ہو کر ترانۂ انا و لا غیری بلند کرے،

(۳) جب تمام عالم موجود واحد موجود ہے تو شاہد و مشہود ایک ہی ہوئے، اور ایک کے سوا دوسرا موجود نہیں ہے، اور اس کا یہی وجود و شہود کوئی شے عارض نہیں ہے، بلکہ وجود عین ذات موجود ہے، اس لیے اگر ذات میں اور وجود میں مغائرت ہو تو ذات اس کی وجود کی طرف محتاج ہو گی اور اس کا ازلی و ابدی و سرمدی ہونا ثابت نہ ہو گا، غرض کہ وجود و شہود بھی عین شاہد و مشہود ہے، اور مشاہدہ میں شاہد و مشہود میں مغایرت ہونا ضرور ہے، اور جب مغائرت ہی یہاں نہیں ہے تو پھر مشاہدہ کیسا، جس کی امید آخرت میں لوگ رکھتے ہیں۔

(۴) قطرہ و موج و حباب کے لیے کچھ ہستی ہی نہیں ہے، ان کی نمود بے بود وجود بحر کے ضمن میں ہے، غرض اس تمثیل سے یہ ہے کہ ممکنات کی ہستی وجود واجب کے ضمن میں ہے، (۵) ہم

موحد ہیں یعنی وحدت مبدء کے قائل ہیں اور اس کی ذات کو واحد سمجھتے ہیں، اور واحد وہ ہے جس میں نہ تو اجزائے مقداری ہوں جیسے طول وعرض وغیرہ اور نہ اجزائے ترکیبی ہوں جیسے ہیولی، صورۃ اور نہ اجزائے ذہنی ہوں جیسے جنس وفصل، غرضکہ اس کا علم محض سلبیات کے ذریعہ سے حاصل ہے، جیسے کہیں کہ اس کا شریک نہیں ہے، وہ جسم نہیں ہے، وہ متحیز نہیں ہے وہ مرئی نہیں ہے، وہ عاجز نہیں ہے، وہ جاہل نہیں ہے، وہ حادث نہیں ہے، وہ علت موجبہ نہیں ہے، یہی سب سلبیات کہ ان کے اعتقاد سے اور سب ملتیں باطل ومحو ہو جاتی ہیں عین اجزائے توحید ہیں۔ (۶) اس قطعہ کا مطلب یہ ہے کہ تمام عالم اجسام کا مبدء، جسم وجسمانیت سے منزہ ہے، اور اس عالم سے باہر ہے، جیسے درخت کی شاخیں سب جڑ سے پھوٹ کر نکلی ہیں، لیکن جڑ چھپی ہوئی ہے، دوسری تمثیل یہ ہے کہ جو بات ہے، وہ خاموشی ہی سے نکلی ہے یعنی پہلے معنی اس کے ذہن میں آتے ہیں، اس کے بعد اس سے بات پیدا ہوتی ہے، اور خود معنی پوشیدہ ہیں، تیسری تمثیل یہ ہے کہ باغ میں رنگ رنگ کے پھول ہیں اور ہر رنگ میں وجود بہار کا اثبات ہوتا ہے اور خود بہار آنکھوں سے اوجھل ہے، اس کے بعد کہتے ہیں کہ گلہائے رنگا رنگ سے یہ سبق لینا چاہیے کہ ہر رنگ میں انسان اپنے مبدء کو ثابت کرے، کبھی نشہ میں سرشار ہے، کبھی زاہد شب زندہ دار ہے، یعنی یہ سب رنگ ذات کے صفات میں سے ہیں اور ہر ہر صفت اپنے اپنے وقت پر ظہور کرتی ہے، اور وجود ذات کی گواہی دیتی ہے، (۷) مسئلہ تصوف ایک یہ بھی ہے کہ حقایق ممکنات کو ذاتِ واجب الوجود سے ایسا تعلق ہے جیسا آفتاب کو اجسام مرئیہ سے ہے کہ جیسی جس جسم کی قابلیت ہے، ویسا ہی نور اس پر آفتاب سے پہنچتا ہے مثلاً سیاہ پتھر کو بہت کم فیضان نور پہنچتا ہے، اور آئینہ میں آفتاب سارا اتر آتا ہے، اسی طرح ماہیتہ ممکنہ جلوۂ وجود واجب تعالی کچھ نہ کچھ پہنچ رہا ہے، اور تمام دہر کی ہستی اسی کا پرتو وجود ہے، اگر اسے اپنا پرتو وجود دکھانا

منظور ہوتا تو ہم ہوتے نہ تم، یا یوں سمجھو کہ عالم میں ہر شے مظہر قدرت خدا ہے، اور سارا عالم اسکی خود بینی کا آئینہ خانہ ہے۔

طباطبائی نے غالب کے صوفیانہ اشعار کے مطالب حالی سے زیادہ تفصیل سے لکھے ہیں، ان کو اس کا موقع بھی تھا، کیونکہ انھوں نے غالب کے ہر شعر کی شرح لکھی ہے اور حالی نے اپنے کو صرف منتخب اشعار تک محدود رکھا، حالی غالب کو ایک رمز شناس اور حقیقت آگاہ صوفی دکھانا بھی نہیں چاہتے تھے، انھوں نے یادگار غالب میں ان کے ہر قسم کے اوصاف لکھے ہیں لیکن کہیں ان کو بادۂ تصوف کا سرشار نہیں ظاہر کیا ہے، بلکہ صاف طور پر لکھ دیا ہے کہ وہ اہل حال سے نہ تھے (یادگار غالب ص)

طباطبائی نے غالب کے عارفانہ اشعار کی تفصیلی شرح لکھ کر غالباً پہلی دفعہ یہ راہ دکھائی کہ ان کے یہاں معرفت کی کوثر وتسنیم بھی بہتی ہے، اور رضوان بہتی ہے، لیکن اس کے یہ معنے نہیں کہ غالب گریۂ سحری اور آہ نیم شبی کے ذریعہ شاہد بن کر شہود کا مشاہدہ بھی کرتے رہے، غزل میں عاشقانہ اور رندانہ اشعار کے ساتھ صوفیانہ اشعار کہنا بھی اس کی روایت میں داخل ہے، جس طرح عاشقانہ اور رندانہ اشعار کہنے والے کے لیے ضروری نہیں کہ وہ عاشق اور رند بھی ہو، اسی طرح صوفیانہ اشعار سے یہ لازمی نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا ہے کہ اس کا مصنف صوفی بھی ہوگا، بقول حالی شاعر کے کلام سے اس کے عقائد پر استدلال نہیں ہو سکتا (یادگار غالب ص ۱)، غالب نے اپنی جدت ادا، جدت طرز اور جدت تخیل کی غیر معمولی توانائی اور طاقت کی بدولت عشق ومحبت، ہجر ووصل، ناز ونیاز، گل وبلبل اور شمع وپروانہ کے پامال مضامین میں جس طرح مخصوص آب ورنگ پیدا کر دیا ہے، اسی طرح وہ صوفیانہ اشعار کے کہنے میں بھی اپنے کمالات کا غیر معمولی ثبوت دیتے رہے، ورنہ انکی زندگی کے مکروہانہ اور فاجرانہ مشاغل میں سلوک کی راہ نوردی اور مژگاں اٹھا کر حد جلوہ روبرو دیکھنے کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا ہے۔

ان کے اشعار سے ظاہر ہے کہ وہ وحدت الوجود کے مسلک کے قائل تھے، حالی نے بھی لکھا ہے کہ

توحید وجودی ان کی شاعری کا عنصر بن گئی ہے (یادگار غالب ص ۱۰۱) لیکن یہ سوال یہ ہے کہ کیا یہ واقعی انکا عملی مسلک بھی تھا یا اپنی زندگی کی رنگا رنگی کی وجہ سے اس کی آڑ میں پناہ لے لی تھی، یا دوسرے بلند پایہ شعرا کی طرح انھوں نے بھی اس مسئلہ پر طبع آزمائی کرکے اپنی غیر معمولی طباعی اور لیاقت کا ثبوت دیا، علما و صلحاء کے علاوہ شعرا کا بھی یہ خاص موضوع رہا ہے، اس پر بھی غزل میں کچھ کہنا غزل گوئی کی روایت بن گئی ہے، غالب کے پہلے جن شعرا نے اسکو اپنی اپنی غزلوں میں پیش کیا ہے، اسکے کچھ نمونے ملاحظہ ہوں:

درد -
ہر جزو کل کے ساتھ بمعنی ہے اتصال
دریا سے در جدا ہے پہ کب غرق آب میں

مٹ جائیں یک آن میں کثرت نمائیاں
ہم آئینہ کے سامنے جب آکے ہو کریں

وحدت نے ہر طرف ترے جلوے دکھا دیے
پردے تعینات کے جو تھے اٹھا دیے

جگ میں آکر ادھر ادھر دیکھا
تو ہی آیا نظر جدھر دیکھا

جمع ہیں افراد عالم ایک ہیں
گل کے سب اوراق برہم ایک ہیں

ہوش کب وحدت میں کثرت سے خلل
جسم و جاں گو دو ہیں پر ہم ایک ہیں

بیگانہ گر نظر پڑے تو آشنا کو دیکھ
بندہ گر آوے سامنے تو بھی خدا کو دیکھ

میر -
اس ہستی خواب سے کیا کام تھا ہمیں
اے نشۂ ظہور یہ تری ترنگ ہے

تھا مستعار حسن سے اسکے جو نور تھا
خورشید میں بھی اس ہی کا ذرہ ظہور تھا

جا ہے جس شکل سے تمثال صفت اس میں درآ
عالم آئینہ کے مانند در باز ہے ایک

وہ جو بیگانگی نہیں معلوم
تم جہاں کے ہو وہاں کے ہم بھی ہیں

قائم -
جزو کل میں فرق اپنا ہی فقط ہے اعتقاد
ورنہ جس خرمن کو دیکھا بالحقیقت دانہ تھا

میں ہوں خود دریا دلے کوتہ نظر کے سامنے
ظرف موج و قطرہ میرے رخ کا اک پردہ ہوا

جزو کل کے فرق پر مت جا تک اس آتش کو دیکھ
ہر جو توڑے میں وہی ذرہ سی چنگاری میں ہے

اس سے بے ہستی تک اپنی تفرقہ یک مو نہیں
نقطہ و خط دو ہیں جدا ل میں لیکن دو نہیں

مصحفی -
مخلوق ہوں یا خالق مخلوق نما ہوں
معلوم نہیں مجھکو کہ میں کون ہوں کیا ہوں

ہوں شاہد تنزیہہ کے رخسار کا پردہ
یا خود ہی میں شاہد ہوں کہ پردے میں چھپا ہوں

گوش شنوا ہو تو مرے رمز کو سمجھے
حق یہ ہے کہ میں ساز حقیقت کی نوا ہوں

یہ کیا ہے کہ مجھ پر مرا عقدہ نہیں کھلتا
ہر چند کہ خود عقدہ و خود عقدہ کشا ہوں

اے مصحفی شانیں ہیں مری جلوہ گری میں
ہر رنگ میں میں مظہر آثار خدا ہوں

آتش -
وہ شوخ نہاں گنج کے مانند ہے اس میں
معمورۂ عالم جو ہے ویرانہ ہے اس کا

جو چشم کہ حیران ہوئی آئینہ ہے اس کی
جو سینہ کہ صد چاک ہوا شانہ ہے اس کا

دل قصر شہنشہ ہے وہ شوخ اس میں شہنشاہ
عرصہ یہ دو عالم کا جلو خانہ ہے اس کا

شیفتہ -
یاں خار و خس کو بے ادبی سے نہ دیکھنا
ہاں عالم شہود ہے آئینہ ذات کا

اے اہل نظر ذرہ میں پوشیدہ ہے خورشید
ایضاح سے حاصل بجز الہام نہ ہوگا

سب اس میں محو اور وہ سب سے علیحدہ
آئینہ میں ہے آب نہ آئینہ آب میں

وہ قطرہ ہوں کہ موجۂ دریا میں گم ہوا
وہ سایہ ہوں کہ محو ہوا آفتاب میں

بہادر شاہ ظفر -
شعلہ ہے وہی شمع وہی ماہ وہی ہے
خورشید وہی نور سحر گاہ وہی ہے

حور و ملک و دیو پری انس و نبی جان
سب صورتوں میں ہے وہی دلخواہ وہی ہے

یوسف ہے وہی، وہی زلیخا، وہی رہِ مقصود
گمراہ وہی راہ سے آگاہ وہی ہے

کیا حسن میں کیا عشق میں سب میں ہے وہی نور
یہ موجب غمزہ سبب آہ وہی ہے

مجنون خراباتی و دیوانہ و ہشیار
درویش و گدا و شاہ و شہنشاہ وہی ہے

خارا میں شرر ہے وہ ظفر لعل میں وہ رنگ
واللہ وہی سب میں ہے باللہ وہی ہے

دیا اپنی خودی کو ہم نے اٹھا وہ پردہ سا بیچ میں تھا نہ رہا
رہا پردے میں اب نہ وہ پردہ نشیں کوئی دوسرا اسکے سوا نہ رہا

اگر ہے دیکھنا اس کو اٹھا دے اپنی ہستی کو
اگر تجھ میں اور اس میں پردہ حائل ہو تو بس یہ ہے

پردہ دوئی کا بیچ میں حائل اگر نہ ہو
دیکھے جدھر نگاہ وہی پیش نگاہ ہے

اوپر وحدت الوجود پر چند شعرا کے اشعار پیش کیے گئے ہیں، اگر تلاش کیے جائیں تو ایسے اشعار ابھی بہت کچھ اور ملیں گے۔ غزل گوئی کی اس روایتی شان کو غالب کیوں نہ اپنا لیتے، انھوں نے اس مسئلہ پر جو کچھ کہا ہے وہ ان کی غزلوں میں کوئی نیا موضوع نہ تھا، البتہ انھوں نے جس شان سے کہا، اس میں نیا پن ضرور ہے، لیکن اگر وحدت الوجود غالب کا عملی عقیدہ اور مسلک تھا تو پھر ایک علیحدہ بحث اگر حائل ہو جاتی ہے۔

وحدت الوجود کے علمبرداروں کی دو قسمیں ہیں، ایک تو وہ گروہ ہے جو مجاہدہ اور ریاضت کی کثرت سے اپنے اور کل کائنات کو خدا کے نور میں غرق پاتا ہے۔ اور اس کو خبر نہیں ہوتی کہ کون اور کیا غرق ہوا، اس مقام پر پہنچکر اس کو وحدت الوجود کی حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے، اور وہ ایسا محو ہو جاتا ہے کہ اس کو رسم و اسم وجود و عدم، عبارت و اشارت، عرش و فرش اور اثر و خبر سے کوئی واقفیت نہیں ہوتی، اس مقام کے سوا وہ کہیں اور جلوہ گر نہیں ہوتا، یہاں کے سوا اس کا نشان کہیں اور ظاہر نہیں ہوتا۔

اردو شعرا میں مرزا مظہر جانجاناں بھی وحدت وجود کے قائل تھے، لیکن وہ صرف شاعر ہی نہ تھے بلکہ ایک برگزیدہ بزرگ بھی تھے، اس لیے وہ توحید وجودی کا تعلق کشف و وجدان سے بتاتے اور اسکو غلبۂ احوال، محبت الٰہی قرار دیتے، وہ اس کے قائل نہ تھے کہ اس کیفیت اور حال کی محض تصریح کر کے اسکو مسلک یا عقیدہ بنا لیا جائے (کلمات طیبات ملفوظات مرزا مظہر جان جاناں ص ۱۷)

وحدت الوجود کے حامیوں کی ایک دوسری قسم وہ بھی گذری ہے جو عذاب و ثواب کے منکر ہو جاتے اور کہتے کہ وحدت سے نکل کر کثرت میں آگئے اور پھر کثرت سے وحدت میں گم ہو جائیں گے، تو عذاب و ثواب کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا، اسی افراتفری میں وہ حسین و جمیل صورتوں کو پسند کرتے اور

کہتے کہ حسن و جمال حضرت واجب الوجود سے مستعار ہے، اسی لیے حسینوں کی صحبت رسائی حق کی راہ ہے، وہ سادہ رخوں کے رنگ میں اللہ ہی کے ایسا رنگ دیکھتے، اور حسینوں کے غمزوں اور عشوؤں کے ذریعہ مجازی عشق سے حقیقی عشق تک پہنچنے کا ذریعہ سمجھتے، مرزا غالب وحدت الوجود کے علمبردار ہونے کی حیثیت سے ان دونوں گروہوں میں سے کس میں شامل تھے، ان کی زندگی کو سامنے رکھکر ناظرین خود فیصلہ فرمائیں،

لیکن اس قسم کے مباحث میں غالب کی ذات کو الجھانا اپنے ہی کو الجھا کر پریشان کرنا ہے، وہ ایک بہت بڑے خوش باش، خوش گزران، خوش خیال اور شوخ مزاج شاعر تھے، وہ اپنی شاعری کا کمال ہر رنگ میں دکھا سکتے تھے، جس شاعرانہ زور کے ساتھ وہ وکٹوریہ، انگلینڈ، ڈالن برا جیمس ٹامس، سٹرلنگ فریڈرک ایڈمنسٹن، منٹگمری اور کیننگ وغیرہ کے قصیدے فارسی میں لکھتے، اسی شاعرانہ طاقت سے حمد، نعت، حضرت علیؓ، سید الشہداء علیہ السلام، سوئم امام اور عباس بن علی علیہ السلام وغیرہ پر منقبت بھی کہتے، حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی منقبت اردو میں کہی، تو یہاں تک کہہ گئے۔

ہو وہ سرمایۂ ایجاد جہاں گرم خرام
ہر کف خاک ہو واں گردۂ تصویر زمیں

برش تیغ کا اس کی ہے جہاں میں چرچا
قطع ہو جائے نہ سررشتۂ ایجاد کہیں

کس سے ممکن ہے تری مدح بغیر از واجب
شعلۂ شمع مگر شمع پہ باندھے آہیں

لیکن جب ان پر الزام آیا کہ وہ شیعہ ہیں تو یہ رباعی بھی کہہ ڈالی

جن لوگوں کو ہے مجھ سے عداوت گہری
کہتے ہیں مجھے وہ رافضی اور دہری

دہری کیونکر ہو جو کہ ہووے صوفی
شیعی کیونکر ہو ماوراء النہری

ان پر دہری ہونے کا الزام اس لیے بھی آتا ہے کہ وہ اپنی وسیع المشربی میں جنت کے قائل نہ تھے، حالی لکھتے ہیں کہ جس طرح اکثر حکمائے اسلام نے نعیم جسمانی سے انکار کیا ہے، مرزا بھی اسکے قائل نہ تھے، (یادگار غالب ص ۱۷)

بلکہ اس کا مذاق اڑایا کرتے تھے، وہ کہتے ہیں کہ جنت کی ایسی حوروں سے کیا لطف لیا جا سکتا ہے جو بوسہ لیتے وقت نہ بھاگیں گی، جو قسمیں کھا کھا کر فریب نہ دیں گی، کام جوئی کے وقت انکار نہ کرینگی، وہاں نہ نظر بازی ہوگی، نہ ذوقِ دیدار، نہ ماہ پرکالہ کے لیے دل پند ہوگا۔

اگر حور در دل خیالش کہ چہ — غم ہجر و ذوقِ وصالش کہ چہ
چہ منت نہد ناشناسا نگار — چہ لذت دہد وصل بے انتظار
گریزد در دم بوسہ اینش کجا — فریبد بسوگند دینش کجا
برد حکم نبود لبش تلخ گوئی — دہد کام و نبود دلش کام جوئی
نظربازی و ذوقِ دیدار کو — بفردوس روزنِ دیوار کو
نہ چشم آرزومند دلالۂ — نہ دل تشنہ ماہ پرکالۂ

اپنے اردو اشعار میں بھی جنت کا استہزا کرتے رہے

ہم کو معلوم ہے جنت کی حقیقت لیکن — دل کو خوش رکھنے کو غالب یہ خیال اچھا ہے
ستایش گر ہے زاہد اس قدر جس باغِ رضواں کا — وہ اک گلدستہ ہے ہم بیخودوں کے طاقِ نسیاں کا
کیوں نہ فردوس میں دوزخ کو ملا لیں یارب — سیر کے واسطے تھوڑی سی فضا اور سہی

اور اپنی اسی دہری رواداری میں سبحہ و زنار، دیر و حرم اور شیخ و برہمن کی تفریق مٹا دینا چاہتے تھے

نہیں کچھ سبحہ و زنار کے پھندے میں گیرائی — وفاداری میں شیخ و برہمن کی آزمائش ہے
کعبہ میں جا رہا تو نہ دو طعنہ کیا کہیں — بھولا ہوں حقِ صحبتِ اہلِ کنشت کو
وفاداری بشرطِ استواری اصل ایماں ہے — مرے بتخانے میں تو کعبہ میں گاڑو برہمن کو

لیکن غالب کے یہاں یہ آواز پہلی دفعہ نہیں سنائی دی گئی ہے، ان سے پہلے اردو شعرا اپنی غزلوں میں ایسی صدا بلند کر چکے تھے اور یہ رواداری اور صلح جوئی بھی اردو غزل کا ذاتی رنگ بن گیا ہے، مثلاً

گر ہوا ہے طالبِ آزادگی — بند مت ہو سبحہ و زنار کا — ولی
کیا شیخ و کیا برہمن جب عاشقی میں آوے — تسبیح کر فراموش زنار بھول جاوے — آبرو
نغمۂ عشق سے ہیں سبحہ و زنار ملے — ایک آواز پہ دو ساز کے ہیں تار ملے — میر
دیر و حرم سے گزرے اب دل ہے گھر ہمارا — ہے ختم اس آبلہ پہ سیر و سفر ہمارا
ہم نہ کہتے تھے کہ مت دیر و حرم کی راہ چل — اب یہ دعویٰ حشر تک شیخ و برہمن میں رہا
عاشقو اس شیخ دین و کفر سے کیا کام ہے — دل نہیں وابستہ اپنا سبحہ و زنار کا — سودا
راز دیر و حرم افشا نہ کریں ہم ہرگز — ورنہ واں کیا ہے جو ہو اپنی نظر سے باہر
ہم نے بھی دیر و کعبہ سے دن چار کی ہوس — اب سبحہ کا نہ شوق نہ زنار کی ہوس
غرض کفر سے کچھ نہ دیں سے ہے مطلب — تماشائے دیر و حرم دیکھتے ہیں
ایک دن شیخ و برہمن سے فغاں کہتا تھا — کعبہ و دیر کی تم کرتے ہو تکرار عبث — فغاں
خوب دیکھا تو مرے رشتۂ الفت کے حضور — تیری تسبیح غلط ہے تیرا زنار عبث
نصیحت فائدہ رکھتی نہیں شیخ و برہمن کو — ندامت آپ کھینچیں گے انھیں آگاہ کیا کیجے
فغاں میں نے تو یہ کچھ آزمایا دیر و کعبہ میں — مرادِ دل نہ بر آئی انھوں سے راہ کیا کیجے
گیا جو دیر میں تو سر پٹک کر یہ کہا میں نے — اثر کرتی نہیں اس بت کے دل میں آہ کیا کیجے
جو آیا حرم میں تو وہاں یہ عرض کی میں نے — عجب حالت ہے میری اے مرے اللہ کیا کیجے

لیکن غالب اور ان کے پیشروؤں میں یہ فرق ہے کہ وہ اپنی نثری تحریروں میں بھی کبھی کبھی اس قسم کی رواداری کا اظہار کرتے رہے، مثلاً مرزا ہرگوپال تفتہ کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

"بندہ پرور میں تو بنی آدم کو مسلمان یا ہندو یا نصرانی، عزیز رکھتا ہوں اور اپنا بھائی گنتا ہوں۔" (خطوط غالب از مہیش پرشاد، ص ۲۱)

مگر اس کا فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ اسی پر ان کا عمل رہا یا اپنی شوخی طبع میں جہاں اور باتیں کہہ جاتے تھے، یہ بھی لکھ گئے ہیں، کیونکہ وہ شرک، کفر، زندقہ، حلال اور حرام کے قائل بھی رہے، جیسا کہ وہ ایک مکتوب میں لکھتے ہیں:

"مشرک وہ ہیں جو وجود کو واجب و ممکن میں مشترک جانتے ہیں، مشرک وہ ہیں جو مسیلمہ کو نبوت میں خاتم المرسلین کا شریک گردانتے ہیں، مشرک وہ ہیں جو نومسلموں کو ابوالائمہ کا ہمسر مانتے ہیں، دوزخ ان لوگوں کے واسطے ہے۔"

آخری دو فقروں میں تو تبرا کا رنگ آگیا ہے، اور پھر اسی خط میں آگے چل کر رقمطراز ہیں:

"اباحت اور زندقہ کو مردود اور شراب کو حرام اور اپنے کو عاصی سمجھتا ہوں، اگر مجھکو دوزخ میں ڈالیں گے تو میرا جلانا مقصود نہ ہوگا، بلکہ میں دوزخ کا ایندھن ہوں گا اور دوزخ کی آنچ کو تیز کروں گا تاکہ مشرکین و منکرین نبوت مصطفوی و امامت مرتضوی اس میں جلیں (یادگار غالب و خطوط غالب از مہیش پرشاد، ص ۴۵-۳۴۴)

نبوت مصطفوی اور امامت مرتضوی کے منکرین اور مشرکین کے لیے تو وہ دوزخ کے ایندھن بننے کو تیار تھے لیکن دوزخ پر یقین رکھنے اور سقر کو اپنا مستقر و زاویہ بنانے کے باوجود جنت کے قائل نہ تھے۔ ع

دوزخ میں ڈال دو کوئی لے کر بہشت کو

اور وہ جنت کو صرف بادۂ گلفام مشک بو کی خاطر ہی عزیز رکھنا چاہتے تھے

وہ چیز جس کے لیے ہم کو ہو بہشت عزیز — سوائے بادۂ گلفام مشک بو کیا ہے

اسی بادۂ گلفام مشک بو کی مستی میں وحدت الوجود کے نغمے بھی الاپتے ہیں، ہندستان کے اکابر صوفیہ میں حضرت عبدالقدوس وحدت الوجود کے بہت بڑے علمبردار تھے، وہ کہتے ہیں کہ جو وحدت الوجود کے ساتھ کفر و اسلام، امر و نہی، ثواب و عذاب، رحم و قہر اور نبوت کے قائل ہیں وہ تو صوفیہ ہیں اور جو ان

چیزوں کے قائل نہیں ہیں وہ سوفسطائیہ ہیں (غرائب اللغواد ص ۳۴)، غالب کو اگر سوفسطائی تسلیم کر لیا جائے تو پھر ان کے وحدت الوجود کے فلسفہ سے دلچسپی لیجا سکتی ہے یا اس پر ان کے خیالات کو ان کے عملی عقیدہ و مسلک کے بجائے اس مسئلہ کی محض شاعرانہ تصریح اور تعبیر سمجھا جائے تو پھر کوئی جھگڑا ہی باقی نہیں رہتا جس طرح انھوں نے اپنی غزلوں میں عشق و محبت کے مسائل کو بڑی بلند آہنگی کے ساتھ پیش کیا ہے، اسی طرح وحدت الوجود کے روایاتی فکر کی گہرائی کو بھی پیش کرنے میں اپنے فن کا کمال دکھایا ہے، ان دونوں چیزوں کا تعلق ان کی عملی زندگی سے مطلق نہیں رہا، انھوں نے عشق کی تصویر کیسے بلند اور اعلیٰ مقامات پر پہنچکر کھینچی ہے۔

جذبۂ بے اختیار شوق دیکھا چاہیے — سینۂ شمشیر سے باہر ہے دم شمشیر کا

عشق سے طبیعت نے زیست کا مزا پایا — درد کی دوا پائی درد بے دوا پایا

زخم نے داد نہ دی تنگئ دل کی یارب — تیر بھی سینۂ بسمل سے پرافشاں نکلا

دکھاؤں گا تماشا دی اگر فرصت زمانے نے — مرا ہر داغ دل اک تخم ہے سرو چراغاں کا

ہر ایک ذرۂ عاشق ہے آفتاب پرست — گئی نہ خاک ہوئے پر ہوائے جلوۂ ناز

نہ پوچھ سینۂ عاشق سے آب تیغ نگاہ — کہ زخم روزن در سے ہوا نکلتی ہے

رونق ہستی ہے عشق خانہ ویراں ساز سے — انجمن بے شمع ہے گر برق خرمن میں نہیں

لیکن ان مرقع آرائیوں کے بعد یہ بھی کہہ گئے ہیں،

بلبل کے کاروبار پہ ہیں خندہ ہائے گل — کہتے ہیں جس کو عشق خلل ہے دماغ کا

ان کی غزلوں میں عشق و محبت کا ایک وہ طور نظر آتا ہے، جہاں سے وہ ان کے انوار و تجلیات دکھاتے رہتے ہیں، لیکن روز مرہ زندگی میں ان کا جو عمل رہا وہ ان کے اس مکتوب سے ظاہر ہوگا جس میں وہ لکھتے ہیں کہ ابتدائے شباب میں ایک مرشد کامل نے نصیحت کی تھی کہ ہم کو زہد و ورع منظور نہیں، ہم مانع فسق و فجور

نہیں پیو، کھاؤ، مزے اڑاؤ، مگر یاد رہے، مصری کی مکھی بنو، شہد کی مکھی نہ بنو، سو میرا اس نصیحت پر عمل رہا ہے، کسی کے مرنے کا وہ غم کرے جو آپ نہ مرے، کیسی اشک فشانی، کہاں کی مرثیہ خوانی، آزادی کا شکر بجا لاؤ، غم نہ کھاؤ، اگر ایسی ہی اپنی گرفتاری سے خوش ہو، تو چنا جان نہ سہی، منا جان سہی" (یادگار غالب، خطوط غالب از مہیش پرشاد ص ۱۰۶)

اسی خط میں وہ یہ بھی لکھتے ہیں،

زنِ نو کن اے دوست در ہر بہار
کہ تقویم پارینہ ناید بکار

مندرجہ بالا مکتوب میں جو کچھ درج ہے، اس کی تصدیق ان کی غزلوں سے کی جائے تو یہی کہنا پڑیگا کہ وہ اپنی روزمرہ زندگی میں عشق و عاشقی کی تجلیوں اور بلندیوں کا لحاظ رکھنے کے بجائے، نہ شاہد باز بلکہ ہرزہ شیوہ بنکر اور فسق و فجور میں مبتلا رہ کر عشق و محبت کی ادنیٰ سطح پر اتر آئے تھے، جیسا کہ کہتے ہیں:

دھول دھپا اس سراپا ناز کا شیوہ نہیں
ہم ہی کر بیٹھے تھے غالب پیش دستی ایک دن

بوسہ نہیں، نہ دیجئے، دشنام ہی سہی
آخر زباں تو رکھتے ہو تم گر دہاں نہیں

تم جانو تم کو غیر سے جو رسم و راہ ہو
مجھ کو بھی پوچھتے رہو تو کیا گناہ ہو

صحبت میں غیر کے نہ پڑی ہو کہیں یہ خو
دینے لگا ہے بوسہ بغیر التجا کیے

اسد خوشی سے مرے ہاتھ پاؤں پھول گئے
کہا جو اس نے ذرا میرے پاؤں داب تو دے

ہے کیا جو کس کے باندھئے میری بلا ڈرے
کیا جانتا نہیں ہوں تمھاری کمر کو میں

ان اشعار میں حسن و عشق کے اعلیٰ رموز و نکات پیدا کرنا غالب شناسی نہیں، بلکہ محض غالب پرستی اور اسی طرح موردِ الزام ہوتا ہے جس طرح کہ بعض پیر کے مرید اپنے پیر کی باتوں کو اتنا بلند کرکے پیش کرتے ہیں کہ خود پیر کے حاشیۂ خیال میں نہیں ہوتی ہیں، اسی لیے یہ محاورہ بن گیا ہے کہ پیراں نمی پرند مریداں می پرانند۔ غزل گوئی کی نیرنگیوں میں غزل گو کی یکرنگی کو منطقی کانٹے پر تولنا غزل کے انداز مزاج، انداز بیان

اور انداز خیال سے باخبر ہونے کے باوجود بھی بے خبری اور بے گانگی کا ثبوت دینا ہے، غالب کی عظمت اس میں نہیں ہے کہ ان کو ان کی شاعری کے ذریعہ سے وحدت الوجود کا بہت بڑا حامی، یا رافضی، یا سنی، یا دہری یا ماوراء النہری یا خالص ہندوستانی یا حسن و عشق کا عظیم فلسفی ثابت کیا جائے، بلکہ ان کی غیر معمولی قدر اس میں ہے کہ انھوں نے اپنی شاعری کا جو قیمتی سرمایہ چھوڑا ہے وہ فنِ غزل گوئی کے ایجاز کے پورے کمالات کا اعجاز ہے، غزل اپنی نیرنگیوں کے لحاظ سے محبوب صنف سخن ہے، غالب کی غزلوں میں غزل کی تمام نیرنگیاں ہیں، ان میں متغزلانہ رنگ میں جہاں عرفان، توحید، تمکین، تلوین، وجود، عدم، فنا، بقا، تحیر، استعجاب، تسلیم، رضا اور وفا وغیرہ کی تجلیاں ہیں، وہاں ذوق معصیت، ذوق نظر، ذوق سرود و نغمہ، دھول دھپا، معشوق فریبی، ترک وفا، رندی، بادہ نوشی، بوالہوسی، اور ہوسناکی کی سرمستیاں بھی ہیں، جہاں راز حیات، راز عشق، داغ عشق، جذبۂ بے اختیار شوق، موج محیط بے خودی، نشاط غم، عظمتِ انسانی، اور ساز زندگی کی نغمہ سرائی ہے، وہاں درماندگی، بے چارگی، محرومی، رسوائی، غم گیتی، ذلت انسانی، ذلت عشق، سوز زندگی اور شکست کی آواز کی نوحہ خوانی بھی ہے، جہاں سطوت جلوۂ حسن یار، خرام ناز، حسن غیور، نیرنگ مناظر، نظارۂ جمال، تمنائے بے تاب، دل فریبی، انداز نقش پا، آرائش خم کاکل، رازہائے سینۂ گداز، عشرت شب وصل، موج صبا، آمد فصل بہاری کی جلوہ سامانیاں ہیں، وہاں حسن تغافل، تجاہل عارفانہ، تقاضائے جفا، شکوۂ بیداد، وحشت شب ہجر، آئینۂ حسرت، عشرت پارۂ دل، اندیشہ ہائے دور دراز، شکست دل، انداز عتاب، ضبط اشک و آہ، حسن بے باک، تیغ نگاہ، اور قطرۂ خوں چکاں کی بھی مرقع آرائیاں ہیں، جہاں خاکساری، قناعت، امید، نشاط، انبساط کی لذید رودادیں ہیں، وہاں خودستائی، تعلی، خود بینی، خود آرائی، حرص

اور ہوس کی شیریں حکایتیں بھی ہیں، جہاں حسن تدبیر حسن عمل، حق شناسی، صاف گوئی،
اور منت کشی کی دلکش تصویریں ہیں، وہاں پاداش عمل، جور، جفا، وحشت، جنون،
خانہ ویرانی، اور صحرا نوردی کی جادو بھری کیفیتیں بھی ہیں، اور پھر ان میں رنگین تشبیہات،
متین استعارات اور حسین رمز و کنایے کے ساتھ باوقار، پرشکوہ، مردانہ اور دلبرانہ
طرز ادا کی کچھ ایسی بوقلمونی ہے کہ اس سے عاشق، فاسق، رند، زاہد، صوفی اور دنیادار
سب ہی لطف اندوز ہوتے ہیں، غالب خود ہی کہہ گئے ہیں:

دل حسرت زدہ تھا مائدۂ لذت درد | کام یاروں کا بقدر لب و دنداں نکلا

غالب کی حسب ذیل تعلی محض شاعرانہ تعلی نہیں بلکہ ایک زندہ حقیقت ہے،

ہیں اور بھی دنیا میں سخن ور بہت اچھے
کہتے ہیں کہ غالب کا ہے انداز بیاں اور

اور انھوں نے جو یہ کہا ہے وہ بھی بالکل صحیح ہے:

بلائے جاں ہے غالب اس کی ہر بات
عبارت کیا، اشارت کیا، ادا کیا

اردو غزل کے لیے غالب بلائے جاں بن کر رہے، لیکن انھوں نے اس کو میناکار،
اور مرصع نگار ہار پہنا کر شاعری کے تخت طاؤس پر بٹھا دیا ہے، اور یہ بھی امر واقعہ ہے کہ
غزل نے بھی غالب کو نولکھا ہار پہنا دیا ہے، ان ہی دونوں حقیقتوں میں ان کی عظمت
کا راز ہے، اسی کے ساتھ وہ انسان کی حیثیت سے اس لحاظ سے عزت کی نگاہ سے
دیکھے جانے کے قابل ہیں کہ ان میں کمزوریاں اور برائیاں ضرور تھیں، لیکن انکے مقابلہ
میں ان میں اچھائیاں زیادہ تھیں، ان میں بڑی کشادہ پیشانی، فراخ حوصلگی،

راست گفتاری، مروت، اور سخاوت تھی، دوستوں کی مدد کرنے میں ایثار و قربانی سے
کام لیتے، غریبوں کے دکھ درد دیکھ کر بے چین رہتے، شاگردوں پر خواہ وہ مسلمان ہوں
یا ہندو، جان چھڑکتے، بڑے مرنجاں مرنج انسان تھے، ایذا رسانی سے بالکل واقف
نہ تھے، اپنی پرانی تہذیب کے بڑے فدائی تھے، ان کی زندگی پریشانیوں اور مصیبتوں
سے گھری رہی، لیکن انھوں نے اپنے مزاج کی شوخی اور طبیعت کی شگفتگی سے اس کو
چمن زار بنائے رکھا، ان ہی اچھائیوں کی رنگا رنگی کی بدولت ان کو اپنی برائیوں
بلکہ گناہوں کا احساس اور اعتراف رہا، حالی لکھتے ہیں کہ ایک موقع پر انھوں نے
ان سے کہا:-

"ساری عمر فسق و فجور میں گذری، نہ کبھی نماز پڑھی، نہ روزہ رکھا، نہ کوئی نیک
کام کیا، زندگی کے چند انفاس باقی رہ گئے ہیں، اب اگر چند روز بیٹھ کر یا ایما
و اشارہ سے نماز پڑھی تو اس سے ساری عمر کے گناہوں کی تلافی کیونکر ہو سکے گی،
میں تو اس قابل ہوں کہ جب مروں، میرے عزیز اور دوست میرا منہ کالا کریں
اور میرے پاؤں میں رسی باندھ کر شہر کے تمام گلی کوچوں اور بازاروں میں تشہیر
کریں، اور پھر شہر سے باہر لے جا کر کتوں اور چیلوں اور کووں کے کھانے کو
(اگر وہ ایسی چیز کھانا گوارا کریں) چھوڑ آئیں، اگرچہ میرے گناہ ایسے ہیں کہ میرے
ساتھ اس سے بھی بدتر سلوک کیا جائے، لیکن اس میں شک نہیں کہ میں موحد ہوں،
ہمیشہ تنہائی اور سکوت کے عالم میں یہ کلمات میری زبان پر جاری رہتے ہیں:
لا الٰہ الا اللہ، لا موجود الا اللہ لا موثر فی الوجود الا اللہ" (ص ۵۰)

اس بیان میں احساس معصیت کی شدت کا اظہار ہے، اور اعتراف کے ساتھ

غیر معمولی ندامت بھی ہے، جس سے سچی انابت کی شان ظاہر ہوتی ہے، کیا عجب کہ اسی کی بدولت خداوند تعالیٰ اپنی رحیمی، غفاری اور ستاری سے غالب کی تمام کمزوریوں کے باوجود ان کی مغفرت فرمادے، آمین

حالی نے غالب کی زبان سے اوپر جو کچھ کہا ہے، وہ ان کے اس شعر سے بھی ظاہر ہے:

اور میں وہ ہوں کہ اگر جی میں کبھی غور کروں
غیر کیا، خود مجھے نفرت مری اوقات سے ہے

لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ

آخر گناہ گار ہوں کافر نہیں ہوں میں

پھر اس شعر میں رحمت کی طلب کیسی شرمندگی کے ساتھ ہے۔

رحمت اگر قبول کرے کیا بعید ہے
شرمندگی سے عذر نہ کرنا گناہ کا

غالب اور حسرت موہانی طباطبائی کی شرح کے بعد حسرت موہانی کی شرح شائع ہوئی، یہ تو نہ معلوم ہو سکا کہ انکی شرح کا پہلا اڈیشن کب نکلا، لیکن اسکے تیسرے اڈیشن میں ۱۶ اگست ۱۹۱۹ء کی تاریخ درج ہے، اسکے مقدمہ میں غالب کے سوانح حیات کے ساتھ انکی شاعری پر تبصرہ بھی ہے، حسرت نے یہ اس وقت لکھا جب انکی عمر تیس سے زیادہ نہ رہی ہوگی، لیکن اس سے انکی پوری بالغ نظری ظاہر ہوتی ہے، وہ غالب کے ابتدائی دور کے بعض اشعار کی مذمت کرتے ہیں اور حسب ذیل اشعار کے نمونے دیکر

اسد ہم وہ جنون جولاں گدائے بے سروپا ہیں
کہ ہے سرپنجۂ مژگان آہو پشت خار اپنا

یک قدم وحشت سے درس دفتر امکاں کھلا
جادۂ اجزائے دو عالم دشت کا شیرازہ تھا

یک ذرۂ زمیں نہیں بے کار باغ کا
یاں جادہ بھی فتیلہ ہے لالہ کے داغ کا

حسن بے پروا خریدار متاع جلوہ ہے
آئینہ زانوے فکر اختراع جلوہ ہے

کہتے ہیں کہ ان میں اشکال کے علاوہ الفاظ بھی اس قدر غریب اور ثقیل آتے ہیں، جن کی کوئی شخص تعریف نہیں کر سکتا۔

(باقی)

تہذیب کی تشکیل جدید

از مولانا محمد تقی صاحب امینی ناظم شعبۂ دینیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

(۷)

ماوراء الوریٰ سے ربط و تعلق

مغربی تہذیب میں ماوراء الوریٰ کا وجود نہیں ہے مغربی تہذیب میں ماورائے مادہ کسی شے کا وجود نہیں ہے، اس بنا پر ماوراء الوریٰ اور اس سے ربط و تعلق کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا جیسا کہ مادیین کا قول ہے:-

الذی یقال انہ وراء عالم المادۃ	جس کو لوگ مادہ اور طبیعت کے ماوراء
والطبیعۃ الذی یعرفہ جمیع الناس	سمجھتے ہیں اُس عالم غیب کا وجود ہمارے
فان ھذا الغیب شیئ لم یثبت	نزدیک ثابت نہیں ہے
عندنا وجودہ[1]	

تشکیل جدید میں روح کا سرچشمہ ماوراء الوریٰ ہے تشکیل جدید میں ابتدا ہی سے ماوراء مادہ پرواز کے لیے "روح" کے نام سے ایک کھڑکی موجود ہے جس کا سرچشمہ براہ راست ماوراء الوریٰ ہے اور جس کی تسکین نیز ضرورت کی تکمیل "سرچشمہ" سے ربط و تعلق کے بغیر ناممکن ہے۔ قرآن حکیم میں ہے:

[1] الوحی المحمدی الفصل الثالث رشید رضا مصری

فَاِذَا سَوَّیْتُهٗ وَنَفَخْتُ فِیْهِ مِنْ رُّوْحِیْ فَقَعُوْا لَهٗ سٰجِدِیْنَ (حجر - ع ۲)	پھر جب میں انسان کو درست کرلوں اور اُس میں اپنی روح پھونک دوں تو تم اسکے سامنے سجدہ میں گر جاؤ۔

دوسری جگہ ہے

ثُمَّ سَوّٰىهُ وَنَفَخَ فِیْهِ مِنْ رُّوْحِهٖ (سجدہ - ع ۱)	پھر اللہ نے انسان کو درست کیا اور اور اس میں اپنی روح پھونک دی۔

حقیقتِ روح کے بارے میں جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا تو جواب میں یہ آیت نازل ہوئی:

یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی وما اوتیتم من العلم الا قلیلا (بنی اسرائیل - ع ۱)	لوگ آپ سے روح کے بارے میں سوال کرتے ہیں، آپ کہہ دیجئے کہ "روح" میرے ربکے امر سے ہے۔

امام غزالی نے "امر رب" کی یہ تفسیر کی ہے:

وهو امر عجیب ربانی تعجز اکثر العقول والافهام عن درک حقیقته[1]	وہ ایک امر عجیب ربانی ہے جس کی حقیقت کے ادراک سے بیشتر عقلیں عاجز ہیں۔

دوسری جگہ ہے:

"عالم امر سے وہ موجودات مراد ہیں جو حسّ خیال، جہات، مکان اور حیز سے خارج ہیں"[2]

علامہ ابن قیمؒ نے کہا ہے:-

انما المراد بالامر ههنا المامور	امر سے مراد اس جگہ مامور ہے، لغت عرب

۱؎ احیاء علوم الدین جزء ثالث اللفظ الثانی ۲؎ حل مسائل غامضہ ص ۲۹ (مخطوطہ) امام غزالی

وهو عرف مستعمل فی لغة العرب وفی القرآن منه کثیر[1]	اور قرآن حکیم میں یہ عرف بکثرت مستعمل ہے۔

حقیقت روح کے بارے میں بعض اقوال

حقیقتِ روح کے بارے میں اطباء، فلاسفہ، صوفیہ اور متکلمین کے تقریباً بیس قول ہیں[2] جن میں سے چند یہ ہیں:-

امام غزالی نے اس کو "جوہر" کہا ہے

بل هو جوهر ولیس بعرض[3]	بلکہ وہ جوہر ہے عرض نہیں ہے۔

دوسری جگہ کچھ تفصیل ہے:

"یہ جوہر ایسا ہے جو مادہ وکمیت سے خالی ہے، جہت ومکان سے پاک ہے، اشیاء کے علم کی اس کو قوت ہے، ذات الٰہی کی صفات کے ساتھ متصف ہے، اس کا تصرف عالم اصغر (بدن) میں ایسا ہی ہے جیسا کہ ذات الٰہی کا تصرف عالم اکبر میں ہے"[4]

علامہ ابن قیمؒ نے اس کو "نورانی جسم" کہا ہے،

هو جسم نورانی علوی خفیف حی متحرک ینفذ فی جوهر الاعضاء[5]	وہ ایک نورانی علوی لطیف جسم ہے، زندہ اور متحرک جسم ہے، اور اعضاء کے جوہر میں نفوذ کیے ہوئے ہے،

شاہ ولی اللہ کے نزدیک روح کی دو قسمیں ہیں

شاہ ولی اللہؒ نے روح کی دو قسمیں کی ہیں:

(۱) روح ہوائی اور (۲) روح قدسی

۱؎ کتاب الروح ذکر الاختلاف فی معنی الروح ۲؎ حقیقت روح انسانی ترجمہ حل مسائل غامضہ

۳؎ المضنون الصغیر فصل قیل له ص ۹۱ ۴؎ حل مسائل غامضہ ص ۳۳ تا ۳۶

۵؎ کتاب الروح، القول الصواب فی حقیقة الروح ص ۲۲۰

روح ہوائی کے بارے میں ہے :-

ان فی البدن بخاراً لطیفا متولدا فی القلب من خلاصۃ الاخلاط[1] — جسم میں ایک لطیف بخار ہے جو اخلاط کے خلاصہ سے دل میں پیدا ہوتا ہے۔

روح قدسی کے بارے میں ہے :

وھی کوۃ من عالم القدس[2] — وہ عالم قدس کی جانب ایک طاقچہ ہے

روح ہوائی کا تعلق جسم انسانی کے ساتھ

ان البدن مطیۃ النسمۃ[3] — بدن، روح ہوائی کی گویا، سواری ہے

روح قدسی کا تعلق روح ہوائی کے ساتھ

ان ھذا الروح مطیۃ للروح الحقیقۃ[4] — روح ہوائی روح حقیقی (قدسی) کی سواری ہے

روح قدسی کا تعلق جسم انسانی کے ساتھ

اولھا تعلق خاص بالروح الھوائی اولا وبالبدن ثانیا[5] — روح قدسی کا اولین تعلق روح ہوائی کے ساتھ ہے اور ثانوی تعلق بدن کے ساتھ ہے۔

روح ہوائی میں ماورائیت و مادیت یا ملکیت و بہیمیت دونوں قسم کی خاصیتیں پائی جاتی ہیں:

والوجہ المائل الی القدس ھو الملکیۃ والوجہ المائل الی الارض فھو البھیمیۃ[6] — جو سرا قدس کی طرف مائل ہے وہ ملکی ہے اور جو زمین کی طرف مائل ہے وہ بہیمی ہے۔

لیکن روح قدسی تمام تر ماورائی و ملکوتی ہے، اور اس کے ذریعہ ماورائی کیفیات کا نزول ہوتا ہے

[1-6] حجۃ اللہ البالغہ باب حقیقۃ الروح

ینزل منھا علی النسمۃ کل ما استعدت لہ[1] — روح قدسی کے ذریعہ روح ہوائی پر تمام وہ کیفیتیں نازل ہوتی ہیں جن کے لیے وہ مستعد ہوتی ہے

روح انسانی میں ماورائی حقیقت کی آمیزش ہے

ان تصریحات سے ظاہر ہے کہ روح انسانی کی تکوین میں ہوائی، قدسی دونوں کی آمیزش ہے۔ اس کی تائید روح سے متعلق مذکورہ سوال وجواب کی آیت ویسئلونک عن الروح الخ سے بھی ہوتی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ روح انسانی میں کچھ ماورائی حقیقت (روح قدس جس کو امر رب سے تعبیر کیا گیا ہے) کی آمیزش ہو چکی ہے ادراک کے لیے ہمارا سرمایۂ علم ناکافی ہے، "وما اوتیتم من العلم الا قلیلا" اس صورت میں "من" کو تبعیضیہ ماننا پڑے گا، لیکن اس سے معنی و مفہوم میں کوئی خرابی نہیں پیدا ہوتی، جیسا کہ روح المعانی میں ہے،

من امر ربی کلمۃ من تبعیضیۃ وقیل بیانیۃ[2] — من امر ربی میں کلمہ من تبعیضیہ ہے اور بعضوں نے بیانیہ کہا ہے۔

ماورائی حقیقت کا خزانہ عالم قدس ہے

اس ماورائی حقیقت (روح قدسی) کا خزانہ ماورائے مادہ (عالم قدس) ہے، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الارواح جنود مجندۃ فما تعارف منھا ائتلف وما تناکر منھا اختلف[3] — روحوں کی ایک مرتب فوج ہے، ان میں جو باہمی مناسبت رکھتی ہیں وہ مل جاتی ہیں اور جن میں یہ مناسبت نہیں ہوتی وہ الگ ہو جاتی ہیں۔

جس طرح بجلی کا اصل سرچشمہ پاور ہاؤس ہے اور اس سرچشمہ سے نکل کر سپلائی اسٹیشن (Transfarma) میں بجلی جمع ہوتی ہے اور پھر وہاں سے تار کے ذریعہ سپلائی ہوتی ہے، اسی طرح ماورائی حقیقت (روح قدسی) کا سرچشمہ ذات باری تعالیٰ ہے (من رشحہ

[1] حجۃ اللہ البالغہ باب حقیقۃ الروح [2] روح المعانی ج ۱۵ بنی اسرائیل [3] مسلم کتاب البر والصلۃ

کی نسبت ہی اسی طرف اشارہ ہے) لیکن بیشمار روحیں اپنے سرچشمہ سے نکل کر درمیانی مخزن (سپلائی اسٹیشن) میں جمع ہوتی ہیں (الارواح جنود مجندۃ میں اسی طرف اشارہ ہے) اور پھر "تار" کے ذریعہ ہر انسان کو سپلائی ہوتی ہیں

آمیزش کے بعد روح کی خصوصیات

ماورائی حقیقت کی آمیزش کے بعد روح کو حسب ذیل خصوصیات حاصل ہوتی ہیں:

(۱) روح کی حیثیت ایک مدبر و فرمانروا کی ہو جاتی ہے، جبکہ عقل و قلب کی حیثیت وزیر کی ہوتی ہے۔

(۲) مادیت میں روح کے تصرفات ظاہری اسباب کے محتاج نہیں رہتے ہیں،

(۳) بعض روحوں کی طاقت سے ایسے محیر العقول کارنامے انجام پاتے ہیں کہ مادی دنیا اس کے سمجھنے سے عاجز رہتی ہے،

(۴) ماورائے مادہ پرواز کے لیے کھڑکی کا کام دیتی ہے۔

(۵) ماوراء الوراء سے ربط و تعلق پیدا ہوتا ہے، اور جس قدر اس ربط و تعلق میں اضافہ ہوتا ہے، اسی نسبت سے روح کی طاقت میں اضافہ ہوتا ہے، چنانچہ انبیاء علیہم السلام کی روحیں سب سے زیادہ قوی ہوتی ہیں،

(۶) روح الامین سے مناسبت اور مقام وحی سے روح (وحی) کو حاصل کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے،

ثبوت کے لیے چند آیتیں

حسب ذیل آیتیں اس کا ثبوت ہیں:

اولئک کتب فی قلوبھم الایمان	یہ لوگ ہیں جن کے دلوں میں اللہ نے ایمان لکھ دیا ہے
وایدھم بروح منہ (سورۃ مجادلہ ع۳)	اور غیب کے فیض سے انکی مدد کی ہے۔
وھو معکم این ما کنتم (حدید - ۱)	وہ تمہارے ساتھ ہے جہاں تم ہو۔

ونحن اقرب الیہ من حبل الورید (ق - ۲۱)	اور ہم اس کی گردن کی رگ (شہ رگ) سے بھی زیادہ قریب ہیں،
تلک الرسل فضلنا بعضھم علی بعض (بقرہ - ۳۳)	ان رسولوں میں ہم نے بعض کو بعض پر فضیلت دی۔
وکذلک اوحینا الیک روحا من امرنا (شوریٰ - ۷)	اور اسی طرح ہم نے بھیجی تیری طرف وحی اپنے امر سے
قل نزلہ روح القدس من ربک (نحل - ۱۳)	آپ کہہ دیجئے کہ اس کو روح القدس نے آپ کے رب کی طرف سے اتارا ہے۔

ایک حدیث قدسی میں ہے:

لا اجعل من خلقتہ بیدی ونفخت فیہ من روحی کمن قلت لہ کن فکان (مشکوٰۃ باب بدء الخلق)	جس مخلوق کو میں نے اپنے ہاتھ سے پیدا کیا اور اس میں اپنی روح پھونکی اسکو ان مخلوقات کے برابر نہ کروں گا جن کے لیے میں نے لفظ "کن" کہا اور وہ وجود میں آگئے۔

روح کی تسکین اور تکمیل ضرورت کے ذرائع

مغربی تہذیب ماورائی حقیقت کی آمیزش سے واقف نہیں ہے، اس بنا پر عیش و عشرت کے تمام سامانوں کے باوجود روح کی تسکین اور اسکی ضرورت کا سامان فراہم کرنے میں ناکام رہی ہے۔

تشکیل جدید میں اللہ کی یاد اور اس کی عبادت کے ذریعہ روح کی تسکین اور اس کی ضرورتوں کی تکمیل کا بندوبست کیا گیا ہے، کیونکہ ان کے ذریعہ روح کا تعلق اپنے سرچشمہ سے قائم ہوتا ہے، اور پھر وہ اس سرچشمہ سے سب کچھ حاصل کر لیتی ہے جس کی اس کو ضرورت ہوتی ہے، جیسا کہ قرآن حکیم میں ارشاد ہے۔

الا بذکر اللہ تطمئن القلوب (رعد۔۱)
غور سے سن لو اللہ ہی کی یاد سے دل مطمئن ہوتے ہیں

عبادت ہی انسان کی پیدائش کی غرض ہے

وما خلقت الجن والانس
الا لیعبدون (ذاریات۔۳)
میں نے جن اور انس کو اس لیے پیدا کیا ہے
کہ وہ میری عبادت کریں۔

ہر پیغمبر نے سب سے پہلے اپنی قوم کو عبادت ہی کی دعوت دی۔

یٰقوم اعبدوا اللہ مالکم من
اللہ غیرہ (اعراف۔۷)
اے میری قوم اللہ کی عبادت کرو اس کے
سوا تمہارا کوئی معبود نہیں ہے

دوسری جگہ ہے:

ولقد بعثنا فی کل امۃ رسولا
ان اعبدوا اللہ واجتنبوا الطاغوت
(نحل۔۴)
ہم نے ہر گروہ میں (اس حکم کے ساتھ) رسول
بھیجا کہ تم اللہ کی عبادت کرو اور سرکش
طاقتوں سے بچو

ایک اور جگہ ہے

وما ارسلنا من قبلک من رسول
الا نوحی الیہ لا الٰہ الا انا
فاعبدون (انبیاء۔۲)
آپ سے پہلے ہم نے جو رسول بھی بھیجا اسکو
یہ وحی کی کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں ہے تم
میری ہی عبادت کرو۔

تمام امتوں کو ایک امت قرار دیتے ہوئے سب کو عبادت کا حکم دیا گیا،

ان ھذہ امتکم امۃ واحدۃ
وانا ربکم فاعبدون (انبیاء۔۱۰)
یہ لوگ (باعتبار اصول دین) سب ایک امت
ہیں اور میں تم سب کا رب ہوں تم میری ہی
عبادت کرو۔

اس آیت میں موت تک عبادت کرتے رہنے کا حکم ہے:

واعبد ربک حتی یاتیک الیقین (حجر۔۲)
اپنے رب کی عبادت کرتے رہو یہاں تک کہ موت آجائے

عبادت کا لغوی و اصطلاحی مفہوم
عبادت کے لغوی معنی خدا کے سامنے تذلل کے ہیں۔

العبادۃ غایۃ الذل (مفردات امام راغب)
عبادت انتہائی تذلل کا نام ہے

لسان العرب (ص ۲ و ۳) میں ہے:

العبادۃ الطاعۃ (لسان العرب)
عبادت کے معنی طاعت کے ہیں۔

کلام عرب میں ہے

عبد اللہ عبادۃ ای تالہ (لسان العرب)
اللہ کی عبادت کی یعنی اسکی پرستش کی

علامہ ابن تیمیہؒ کہتے ہیں:۔

"عبادت کے اصل معنی ذلت کے ہی ہیں، چنانچہ طریق معبد "اس راستہ کو کہا جاتا ہے جو پاؤں سے خوب روندا گیا ہو لیکن جس عبادت کا حکم دیا گیا ہے اس میں ذلت اور محبت دونوں معنی پائے جاتے ہیں یعنی اللہ کے سامنے انتہائی ذلت اور انتہائی محبت کے ساتھ ہو"[1]

عبادت کے شرعی اصطلاحی معنی یہ ہیں:

العبادۃ اسم جامع لکل ما یحبہ
ویرضاہ من الاقوال والاعمال
الباطنۃ والظاہرۃ[2]
عبادت ایک جامع لفظ ہے جو ان تمام ظاہری
و باطنی اقوال و افعال کو شامل ہے جن سے اللہ
راضی ہو اور جو اللہ کو پسندیدہ ہوں

آگے اس کی تفصیل ہے:

مثلاً نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج، سچائی، دیانتداری، صلہ رحمی، والدین کی اطاعت، وفاء عہد امر بالمعروف، نہی عن المنکر، کافروں اور منافقوں کے ساتھ جہاد، پڑوسیوں، یتیموں

[1] رسالۃ العبودیۃ ص ۴ (مجموعہ رسائل) [2] ایضاً ص ۲

سکینوں اور ماتحتوں کے ساتھ حسن سلوک، یہ ماتحت خواہ انسان ہوں یا جانور، دعا، ذکر الٰہی تلاوت قرآن وغیرہ قسم کے تمام اعمال صالحہ عبادت میں شامل ہیں، اسی طرح اللہ و رسول کی محبت رحمت کی امید، عذاب کا خوف، اللہ کی طرف توجہ، اخلاص، صبر، شکر، توکل اور تسلیم و رضا وغیرہ سب اچھی صفات عبادت میں شامل ہیں[1]۔

ایک اور جگہ ہے :-

فالدین کلہ داخل فی العبادۃ[2]

پورا دین عبادت کے مفہوم میں داخل ہے

عبادت کی چند شکلیں قلب و دماغ کی حیثیت رکھتی ہیں

ان تصریحات کے لحاظ سے تشکیل جدید میں عبادت کا مفہوم کسی ایک گوشہ میں محدود نہیں ہے، بلکہ دین و شریعت کے تمام گوشوں کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہے، لیکن اس مجموعہ میں چند شکلیں ایسی ہیں جن کی حیثیت اجزائے عبادت میں وہی ہے جو اعضائے جسم میں قلب و دماغ کی ہے، اس بنا پر ان کو خاص اہمیت دی گئی اور ان پر اسلام کی بنیاد رکھی گئی ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

بُنی الاسلام علی خمس شہادۃ	اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر ہے (۱) اس بات
ان لا الہ الا اللہ وان محمداً	کی شہادت دینا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں
عبدہ ورسولہ واقام الصلوٰۃ	اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں (۲) نماز
وایتاء الزکوٰۃ والحج وصوم رمضان	قائم کرنا (۳) زکوٰۃ دینا (۴) حج کرنا (۵) اور
(بخاری ومسلم ومشکوٰۃ کتاب الایمان)	رمضان کے روزے رکھنا۔

جس طرح عقد نکاح میں ایجاب و قبول ایک فیصلہ اور عہد ہے کہ ہم ازدواجی زندگی کی ضروریات اور اس کے تقاضوں اور مطالبوں کو پورا کریں گے، اسی طرح کلمۂ شہادت ایک اہم فیصلہ اور عہد ہے کہ ہم صرف اللہ کی عبادت و بندگی کریں گے، اور زندگی کے ہر شعبہ میں اس کی بھیجی ہوئی اور رسول اللہ

---

[1] رسالۃ العبودیۃ (مجموعہ رسائل) [2] ایضاً ص ۳

کی لائی ہوئی ہدایات پر عمل کریں گے۔

اس اہم فیصلہ و عہد کے بعد نماز، زکوٰۃ، روزہ اور حج کی حیثیت گویا ٹریننگ کورس کی ہوتی ہے کہ جو شخص ٹھیک ٹھیک ان پر عمل کرتا رہے گا اس کی پوری زندگی عبادت کے سانچہ میں ڈھلتی اور ہدایات پر عمل کرتی رہے گی، جیسا کہ تفصیل سے ظاہر ہے۔

نماز کو بندگی کا ذوق پیدا کرنے میں خاص دخل ہے

نماز کو اللہ تعالیٰ کی عبادت و بندگی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایات پر عمل کا ذوق پیدا کرنے میں خاص دخل ہے، کیونکہ اس کے ذریعہ قیام و قعود اور رکوع و سجود وغیرہ مختلف شکلوں میں انسان اپنی عبدیت و بندگی کو ظاہر اور قرأت قرآن و دعا و تسبیحات وغیرہ میں اللہ سے ہمکلامی و سرگوشی کا شرف حاصل کرتا ہے۔

قرآن حکیم میں ہے :

اقم الصلوٰۃ لذکری	میری یاد کے لیے نماز قائم کرو،

نماز کے ذریعہ بندہ اپنے رب سے قریب ہوتا ہے،

واسجد واقترب	سجدہ کرو اور قریب ہو جاؤ

نماز کا خاصہ ہے کہ وہ بےحیائی اور بری باتوں سے روکتی ہے،

ان الصلوٰۃ تنھی عن الفحشاء والمنکر	نماز بےحیائی اور بری باتوں سے روکتی ہے

نماز مشکل ہے لیکن ان لوگوں کے لیے آسان ہے جو خدا سے ڈرتے اور اس سے ملنے کا یقین رکھتے ہیں،

وانھا لکبیرۃ الا علی الخٰشعین	نماز بھاری ہے مگر خشوع کرنے والوں پر بھاری
الذین یظنون انھم ملٰقوا ربھم	نہیں ہے جو یہ تصور کرتے ہیں کہ (اس وقت)
وانھم الیہ راجعون	اللہ سے ملاقات ہو رہی ہے اور مرنے کے بعد

اسی کی طرف لوٹ کر جانا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کی یہ کیفیت بیان کی ہے :

ان تعبد اللہ کانک تراہ فان لم تکن تراہ فانہ یراک (بخاری و مسلم و مشکوٰۃ کتاب الایمان)	تم اللہ کی اس طرح عبادت کرو کہ گویا اسکو دیکھ رہے ہو اور اگر تم نہیں دیکھ رہے ہو تو وہ تمہیں دیکھ رہا ہے

دوسری جگہ ہے:

ان احدکم اذا صلی یناجی ربہ (بخاری و مسلم و مشکوٰۃ کتاب الایمان)	بیشک تم میں جب کوئی شخص نماز پڑھتا ہے تو وہ اپنے رب سے سرگوشی کرتا ہے۔

ایک اور جگہ ہے

اقرب مایکون العبد من ربہ وھو ساجد (مسلم)	بندہ سب سے زیادہ اپنے رب سے قریب سجدہ کی حالت میں ہوتا ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب کہتے ہیں کہ نماز کی اصل تین چیزیں ہیں:

ان یخشع القلب عند ملاحظۃ جلال اللہ وعظمتہ ویعبر اللسان عن تلک العظمۃ وذالک الخضوع افصح عبارۃ وان یودب الجوارح حسب ذالک الخضوع (حجۃ اللہ البالغہ، اسرار الصلوٰۃ)	(۱) اللہ کی عظمت و جلال کے مشاہدہ کے وقت دل میں خضوع ہو (۲) زبان زیادہ سے زیادہ فصیح عبارت میں اسکی عظمت و جلال کو بیان کرے اور (۳) اعضاء و جوارح خضوع قلب میں اس کی موافقت کریں۔

غرض نماز سے نہ صرف روح کی تسکین اور اسکی ضرورت پوری ہوتی ہے بلکہ اس سے پوری زندگی متاثر ہو کر ایک خاص سانچہ میں ڈھل جاتی ہے، جس سے انفرادی و اجتماعی سیرت کی تعمیر ہوتی ہے

زکوٰۃ کو رذائل دور کرنے میں خاص دخل ہے

(۲) زکوٰۃ کو ان "رذائل" کے دور کرنے میں خاص دخل ہے جو عبادت و بندگی کی راہ میں حائل ہوتے اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی ہدایات پر عمل کرنے میں رکاوٹ پیدا کرتے ہیں، مثلاً اس کے ذریعہ مال و دولت کی حرص، دنیا سے محبت، خود غرضی

دلی تنگی وغیرہ رذائل سے نفس پاک ہو جاتا ہے، اور ان کے مقابل ایثار و قربانی، ہمدردی و غمخواری وغیرہ کے جذبات کی پرورش ہوتی ہے، گویا نماز و زکوٰۃ تربیت کے مثبت و منفی دو پہلو ہیں، ایک اللہ تعالیٰ سے تعلق پیدا کرتا ہے اور دوسرا ان کو ٹوٹنے سے محفوظ رکھتا ہے، اسی بنا پر قرآن حکیم نے دونوں کا ایک ساتھ ذکر کیا ہے، مثلاً

ان الذین امنوا وعملوا الصلحت واقاموا الصلوٰۃ واتوا الزکوٰۃ لھم اجرھم عند ربھم (بقرہ - ۳۸)	بیشک جو لوگ ایمان لائے اور عمل صالح کیے، نماز قائم کیا اور زکوٰۃ دی انکے لیے ان کے رب کے پاس اجر ہے۔

دوسری جگہ ہے:

فان تابوا واقاموا الصلوٰۃ واتوا الزکوٰۃ فخلوا سبیلھم (توبہ - ۱۳)	اگر یہ لوگ کفر سے توبہ کرلیں، نماز قائم کرنے اور زکوٰۃ دینے لگیں تو انکا راستہ چھوڑ دو

ایک اور جگہ ہے

فان تابوا واقاموا الصلوٰۃ واتوا الزکوٰۃ فاخوانکم فی الدین (توبہ - ۱۳)	اگر توبہ کرلیں، نماز قائم کرنے اور زکوٰۃ دینے لگیں تو وہ تمہارے دینی بھائی ہیں،

حضرت ابوبکرؓ نے ایک موقع پر فرمایا:

واللہ لاقاتلن من فرق بین الصلوٰۃ والزکوٰۃ (مسلم کتاب الایمان)	خدا کی قسم میں اس شخص سے ضرور لڑوں گا جس نے نماز اور زکوٰۃ کے درمیان تفریق کی

زکوٰۃ کا مقصد رذائل سے نفس کی صفائی ہے۔

وسیجنبھا الاتقی الذی یوتی مالہ یتزکی (والیل -)	بچایا جائیگا دوزخ سے وہ شخص جو بہت ڈرنے والا ہے اور جو مال دیکر اپنا تزکیہ کرتا ہے

دوسری جگہ ہے:

خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزکیهم بها (توبہ-۱۳)

آپ ان کے مال سے زکوٰۃ لیکر ان کو پاک وصاف کر دیجئے۔

زکوٰۃ اللہ کی محبت کا مظہر ہے۔

وآتی المال علی حبه ذوی القربیٰ والیتمیٰ والمساکین وابن السبیل والسائلین وفی الرقاب (بقرہ-۲۲)

اور دیا مال اللہ کی محبت میں قرابت داروں یتیموں، مسکینوں، مسافروں، مانگنے والوں اور گردن چھڑانے میں۔

دوسری جگہ ہے:

ویطعمون الطعام علی حبه مسکینا ویتیما واسیرا (دہر-۱)

اور اللہ کی محبت میں یتیم مسکین اور قیدی کو کھانا کھلاتے ہیں۔

زکوٰۃ کے ذریعہ دنیا کی محبت نکلتی ہے جو رذائل کی جڑ ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

حب الدنیا رأس کل خطیئة

دنیا کی محبت تمام گناہوں کی جڑ ہے

زکوٰۃ سے غرباء کے ساتھ ہمدردی اور انکی کفالت ہوتی ہے، جیسا کہ رسول اللہ ؐ نے فرمایا:

ان اللہ افترض علیهم صدقة تؤخذ من اغنیاءهم فترد فی فقراءهم

اللہ نے ان پر زکوٰۃ فرض کی ہے جو مالداروں سے لی جائے گی اور غرباء میں تقسیم ہوگی۔

زکوٰۃ سے ایثار وقربانی کے جذبات کی پرورش ہوتی ہے۔

یسئلونك ماذا ینفقون قل العفو (بقرہ-۲۶)

پوچھتے ہیں کیا خرچ کریں آپ کہہ دیجئے جو ضرورت سے زائد ہو۔

دوسری جگہ ہے

لن تنالوا البر حتی تنفقوا مما تحبون (آل عمران-۱)

کمال نیکی ہرگز نہیں کر سکتے ہو جب تک کہ اپنی محبوب چیزیں نہ خرچ کرو۔

شاہ ولی اللہ صاحب رح کہتے ہیں:

"زکوٰۃ میں دو مصلحتیں ہیں (۱) ایک مصلحت کا تعلق انسان کی انفرادی زندگی سے ہے کہ اس کے ذریعہ حرص وبخل وغیرہ بدترین رذائل سے نفس کی صفائی ہوتی ہے اور (۲) دوسری مصلحت کا تعلق اجتماعی زندگی سے ہے کہ اس کے ذریعہ غرباء وفقراء کی کفالت ہوتی اور دین کی نصرت ہوتی ہے۔" (حجۃ اللہ البالغہ ج ۲ من ابواب الزکوٰۃ)

روزہ کو تقویٰ کا جوہر پیدا کرنے میں خاص دخل ہے

(۳) روزہ کو اعلیٰ صفات اور تقویٰ کا جوہر پیدا کرنے میں خاص دخل ہے۔ اس کے ذریعہ انسان خواہشات پر قابو حاصل کرتا اور ان خصوصیات کو ابھارتا ہے جن سے ذات باری تعالیٰ کے ساتھ مناسبت پیدا ہوتی اور روح اپنے سرچشمہ سے اتصال پیدا کرتی ہے، جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے:

یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون (بقرہ-۲۳)

اے ایمان والو تمہارے اوپر روزے فرض کیے گئے جیسے کہ تم سے پہلے لوگوں پر فرض کیے گئے تھے، تاکہ تم متقی ہو جاؤ۔

دوسری جگہ ہے

شهر رمضان الذی انزل فیه القرآن (بقرہ-۲۳)

رمضان کا مہینہ ہے جس میں قرآن نازل ہوا ہے۔

ایک حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے روزہ کی خصوصیات اس طرح بیان کی ہیں،

كل عمل ابن آدم يضاعف الحسنة بعشر امثالها الى سبعمائة ضعف قال الله تعالىٰ الا الصوم فانه لى وانا اجزى به يدع شهوته وطعامه من اجلى (بخاری و مسلم و مشکوٰۃ، کتاب الصوم)

انسان کے ہر عمل کا ثواب دس گنا سے لیکر سات سو گنا تک ملتا ہے لیکن روزہ کے لیے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ وہ خاص میرے لیے ہے، میری ہی خاطر بندہ کھانا پینا اور خواہشات کو ترک کرتا ہے، اسلیے میں خود ہی بجد دکھاؤنگا

بعض محدثین نے اجزی بہ کو مجہول پڑھا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ روزہ خاص میرے لیے ہے، اور میں خود ہی اس کا بدلہ ہوں، یعنی روزہ اس قدر ارفع و اعلیٰ عبادت ہے کہ اسکے بدلہ میں بڑی سی بڑی شئی اور اونچی سی اونچی تعداد بھی کوئی حیثیت نہیں رکھتی ہے۔

روزہ میں جسمانی کثافتوں سے دور رہنے اور روحانی لطافتوں کے حاصل کرنے کا خصوصی اہتمام ہوتا ہے، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

اتاكم رمضان شهر مبارك فرض الله عليكم صيامه تفتح فيه ابواب السماء وتغلق فيه ابواب الجحيم وتغل فيه مردة الشياطين لله فيه ليلة خير من الف شهر من حرم خيرها فقد حرم (احمد و نسائی از مشکوٰۃ کتاب الصوم)

تمہارے پاس رمضان کا مبارک مہینہ آیا جس کے روزے تمہارے اوپر فرض کیے گئے ہیں اس میں آسمان کے دروازے کھول دئے جاتے اور جہنم کے دروازے بند کر دیے جاتے ہیں نیز سرکش شیطانوں کے پاؤں میں بیڑیاں ڈالدی جاتی ہیں، اس میں ایک رات ایسی ہے جو ہزار مہینہ کی راتوں سے بہتر ہے، جو اس سے محروم رہا وہ

دوسری جگہ ہے:-

وهو شهر الصبر والصبر ثوابه — رمضان صبر کا مہینہ ہے جس کا ثواب

الجنة وشهر المواساة (بیہقی و مشکوٰۃ کتاب الصوم) — جنت ہے اور غمخواری کا مہینہ ہے

امام غزالی نے روزہ کا یہ مقصد بیان کیا ہے:-

والمقصود من الصوم التخلق بخلق من اخلاق الله عز وجل وهو الصمدية والاقتداء بالملائكة فى الكف عن الشهوات بحسب الامكان فانهم منزهون عن الشهوات (احیاء العلوم ج ۱ ص)

روزہ سے مقصود اللہ تعالیٰ کے اخلاق میں سے خلق صمدیت (بے نیازی) سے متصف ہونا اور بقدر امکان خواہشات پر قابو پاکر فرشتوں سے مشابہت پیدا کرنا ہے کیونکہ فرشتے خواہشات سے منزہ ہوتے ہیں۔

علامہ ابن قیم کہتے ہیں:

روزہ کا مقصد نفس کو خواہشات سے روکنا اور اس کو مرغوبات سے ہٹانا ہے، نیز شہوانی قوتوں کو اعتدال میں رکھنا ہے تاکہ انسان غایت سعادت حاصل کرنے کے لیے مستعد ہو۔ (زاد المعاد)

ایک اور جگہ کہتے ہیں:-

روزہ قلب و جوارح کی صحت کی حفاظت کرتا ہے اور خواہشات کی بیری سے جو خصوصیات سلب ہو جاتی ہیں انکو دوبارہ لوٹاتا ہے

حج کو رشتہ محبت راسخ کرنے میں خاص دخل ہے

(۴) حج کو اللہ تعالیٰ سے رشتہ محبت راسخ کرنے اور خود سپردگی و وارفتگی کی کیفیت پیدا کرنے میں خاص دخل ہے، اسکے ذریعہ عشق و محبت کی ان یادگاروں سے تعلق قائم ہوتا ہے جو ہر شے سے دستبردار ہو کر خود کو رضائے مولیٰ میں گم کر دینے پر آمادہ کرتی ہیں۔

حج کے مختلف النوع مراسم و اعمال میں عبادات کی جامعیت پائی جاتی ہے یعنی اس میں نماز، روزہ اور زکوٰۃ ہر بنیادی عبادت کا جوہر موجود ہے۔

قرآن حکیم میں ہے:-

ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا (آل عمران - ۱۰)

جو لوگ استطاعت رکھتے ہوں انکے ذمہ اللہ کا یہ حق ہے کہ وہ بیت اللہ کا حج کریں۔

دوسری جگہ ہے

جعل اللہ الکعبة البیت الحرام قیاما للناس (مائدہ - ۱۳)

اللہ نے کعبہ کو جو حرمت کا گھر ہے لوگوں کے لیے (دینی و دنیوی دونوں حیثیتوں سے) قیام کا ذریعہ بنایا۔

تیسری جگہ ہے

واذن فی الناس بالحج یاتوک رجالاً وعلی کل ضامر یاتین من کل فج عمیق لیشہدوا منافع لہم (حج - ۴)

ہم نے ابراہیم علیہ السلام کو حکم دیا کہ وہ لوگوں میں اعلان کردیں کہ لوگ تیرے پاس دور دراز راہوں سے پاپیادہ اور دبلی اونٹنیوں پر سوار ہوکر آیا کریں کہ اپنے فائدے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

الحج المبرور لیس لہ جزاء الا الجنة (کتاب الحج)

حج مقبول کا بدلہ سوائے جنت کے اور کچھ نہیں ہے۔

دوسری جگہ ہے:۔

من حج ھذا البیت فلم یرفث ولم یفسق رجع کما ولدتہ امہ (بخاری)

جس شخص نے اس گھر کا حج کیا اور اس نے (اس درمیان) نہ شہوانی حرکت کی اور نہ فسق و فجور کیا تو وہ حج کرکے اس طرح پاک صاف ہوکر لوٹے گا جیسا کہ وہ آج ہی پیدا ہوا۔

حج میں ہر وقت انسان اپنے اللہ کو ان الفاظ سے مخاطب کرتا ہے:۔

لبیک اللّٰھم لبیک لا شریک لک لبیک ان الحمد والنعمة لک والملک لا شریک لک

اے اللہ میں آپ کے دربار میں حاضر ہوں، بار بار حاضر ہوں، آپ کا کوئی شریک نہیں، میں حاضر ہوں، بلاشبہ ساری تعریفیں اور ساری نعمتیں آپ ہی کے لیے ہیں، ملک آپ کا ہے آپ کا کوئی شریک نہیں ہے۔

امام غزالی کہتے ہیں:۔

فالشوق الی لقاء اللہ عزوجل یشوقه الی اسباب اللقاء لا محالة ھذا مع ان المحب مشتاق الی کل ماله الی محبوبه اضافة والبیت مضاف الی اللہ عزوجل فبالحری ان یشتاق الیه لمجرد ھذه الاضافة فضلا عن الطلب لنیل ما وعد علیه من الثواب الجزیل (احیاء العلوم ج ۱ ص ۲۴)

اللہ بزرگ و برتر کی ملاقات کا شوق اسباب ملاقات کا مشتاق بنا دیتا ہے، کیونکہ عاشق اپنے محبوب کی طرف منسوب ہر شی کا لازمی طور سے مشتاق ہوتا ہے، بیت اللہ کی نسبت چونکہ محبوب کی طرف ہے اسی لیے یہ نسبت ہی مشتاق بنانے کے لیے کافی ہے ان پر مستزاد یہ ہے کہ اس کی زیارت میں کثیر اجر و انعام کا بھی وعدہ ہے۔

شاہ ولی اللہ کہتے ہیں:۔

وربما تشتاق الانسان الی ربه اشد شوق فیحتاج الی شئ یقضی به شوقة فلا یجده الا الحج. (حجة اللہ البالغہ ج ۱ ص ۵۹)

بسا اوقات انسان اپنے رب کی زیارت وملاقات کا مشتاق ہوتا ہے، اس وقت کسی ایسی چیز کی ضرورت اور تلاش ہوتی ہے جس سے اس کا شوق پورا ہو، یہ شوق صرف حج سے پورا ہو سکتا ہے۔

اوپر ارکان اسلام کی جو تشریح کی گئی ہے، اس سے ظاہر ہے کہ وہ صرف عبادت ہی نہیں ہیں بلکہ عبادت کا سرچشمہ بھی ہیں، اور ان کے ذریعہ زندگی جس حد تک عبادت کے سانچہ میں ڈھلتی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایات پر عمل کرتی ہے، اس حد تک کسی اور شکل و صورت سے ممکن نہیں ہے۔

مغربی تہذیب تسکین کے سامان میں ناکام ہے

مغربی تہذیب نے عبادت کے بجائے ان چیزوں سے روح کی تسکین اور ضرورت کی تکمیل کی کوشش کی ہے، جو ذوق حسن وجمال کی آزادانہ تسکین کے لیے وضع ہوئی ہیں، مثلاً فنون لطیفہ کی نمائش، حسن وجمال اور عیش وعشرت کی عریاں تصویریں، رقص و سرود کی محفلیں، موسیقی وڈانس کے جدت آمیز طریقے، بوائے فرینڈ، گرل فرینڈ، کال گرل، کمپنی گرل اور پارٹی گرل وغیرہ،

لیکن ان چیزوں سے مغرب کو جس قدر کامیابی ہوئی ہے وہ اس کی روحانی بےچینی و اضطراب سے ظاہر ہے، ہر قسم کے سامان عیش کے باوجود خودکشی کے واقعات میں دن بدن اضافہ ہو رہا ہے، سکون حاصل کرنے کے لیے نشہ آور گولیوں کا استعمال بکثرت ہونے لگا ہے حتی کہ نیند لانے کے لیے تقریباً پچاسی فیصد آبادی خواب آور گولیوں کے استعمال پر مجبور ہو رہی ہے۔

تشکیل جدید سامان تسکین میں کامیاب ہے

بخلاف تشکیل جدید کے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کی یاد اور عبادت سے جس قدر کامیابی ہوئی ہے اس کا اعتراف فرائڈ تک نے کیا ہے، جس کے نزدیک تحت الشعور میں اصل جنسی خواہش کا جذبہ ہے اور اسی کی تسکین سے نفس اور روح کو تسکین حاصل ہوتی ہے، چنانچہ وہ کہتا ہے:-

"بالکل ممکن ہے کہ صوفیوں کے بعض طریقے نفس انسانی کے مختلف طبقات کے معمولی تعلقات کو بدل ڈالیں، مثلاً اس طرح سے کہ قوت ادراک "ایغو" اور لاشعور کی بعض ایسی گہرائیوں پر حاوی ہو جائے جو بصورت دیگر اسکی دست رس سے باہر ہوں" سوال یہ ہے کہ کیا یہ طریقے ہمیں ایسے ابدی حقائق کی طرف رہنمائی کرتے ہیں، جن سے ساری برکتوں کا ظہور ہوگا؟ یہ بات مشکوک ہے، تاہم ہمیں تسلیم کرنا چاہیے کہ ہم نے بھی تحلیل نفسی کی معالجانہ کوششوں میں یہی طریق کار اختیار کر رکھا ہے۔"

(قرآن اور علم جدید ص ۳۱۸)

فرائڈ کے اس اعتراف سے واضح ہے کہ جو کام اس نے تحلیل نفسی کے ذریعہ کیا ہے، وہی کام صوفیوں کے عبادات اور ریاضات کے طریقوں سے ہوتا ہے، لیکن تجربات ومشاہدات صوفیوں کے طریق کار کی تصدیق اور فرائڈ کے طریق کار کی تکذیب کرتے ہیں، کیونکہ جنسی خواہش کی آزادانہ تسکین سے بالآخر ذہنی پریشانی پیدا ہوتی اور انسانیت حیوانیت میں بدل جاتی ہے۔

علامہ عینی اور عمدۃ القاری

از مولوی حافظ محمد نعیم ندوی صدیقی رفیق دارالمصنفین

(۲)

تصنیفات علامہ عینی نے ہر فن میں کثرت سے کتابیں لکھی ہیں، کثرت تصانیف میں ان کی نظیر معاصرین میں حافظ ابن حجر کے علاوہ شاذ و نادر ہی مل سکتی ہے، مگر حافظ کی تصنیفات کی طرح عینی کی تصانیف کو ان کی زندگی میں عام شہرت اور مقبولیت حاصل نہ ہو سکی، اس لیے نسبتاً کم ہی کتابوں کے نام ملتے ہیں، یا تو وہ گوشۂ خمول میں گم ہو گئیں یا مخطوطہ شکل میں مختلف کتب خانوں کی زینت ہیں،

علامہ عینی کی کثرت تصنیف کے متعلق سخاوی لکھتے ہیں:

وصنف الکثیر بحیث لا اعلم بعد شیخنا اکثر تصانیف منہ (الضوء اللامع ج ۱۰ ص ۱۳۳)	عینی نے بکثرت کتابیں تصنیف کیں حتی کہ اپنے شیخ (حافظ ابن حجر) کے بعد کثرت تصانیف میں کسی نظیر کا علم نہیں۔

علامہ شوکانی لکھتے ہیں کہ "تصانیفہ کثیرۃ جدا"[1] لیکن کسی تذکرہ نگار نے ان کی تصانیف کی صحیح تعداد نہیں بتلائی ہے، حافظ سیوطی بھی "لہ مصنفات کثیرۃ" کہکر خاموش ہو گئے[2]، ان کی مشہور تصانیف کا تعارف ذیل میں درج کیا جاتا ہے:

۱۔ عمدۃ القاری ۔ اس معرکۃ الآرا تصنیف نے عینی کو علم و فن کی تاریخ میں زندہ جاوید

[1] البدر الطالع ج ۲ ص ۲۹۴ [2] بغیۃ الوعاۃ فی طبقات اللغویین والنحاۃ ص ۳۸۶

کر دیا ہے، اور حافظ ابن حجر کی فتح الباری کی طرح عینی کے لیے بھی بجا طور پر کہا جا سکتا ہے کہ اگر عمدۃ القاری کے علاوہ ان کی کوئی اور تصنیف نہ ہوتی تو تنہا یہ کتاب ان کے علوئے مرتبت اور علمی جلالت کے لیے کافی تھی،

امام بخاری کی جامع صحیح کی جتنی بھی شروح لکھی گئی ہیں ان میں سب سے زیادہ مقبولیت اور شہرت حافظ ابن حجر اور عینی ہی کے حصہ میں آئی، اپنے اپنے طرز میں دونوں شرحیں بے نظیر ہیں، اور ان میں مصنفین کے اختلاف مسالک کی جھلکیاں واضح طور پر نظر آتی ہیں،

صحیح ہے کہ عمدۃ القاری کو چند در چند وجوہ سے مصنف کی زندگی میں وہ شہرت حاصل نہ ہو سکی جو حافظ ابن حجر کی شرح کے نصیب میں آئی لیکن اس امر پر محققین کا اتفاق ہے کہ آج صحیح بخاری کی جتنی شرحوں کا بھی پتہ چلتا ہے، سب بنیادی طور پر فتح الباری اور عمدۃ القاری کے محور پر گردش کرتی ہیں،

ایک محقق کا قول ہے کہ "بخاری کی شرح کا جو قرض امت پر چلا آتا تھا، اسکو ابن حجر اور عینی نے ادا کیا"۔

عینی کی یہ شرح گیارہ جلدوں میں ہے، جیسا کہ صاحب المعجم، محمد راغب اور خیر الدین زرکلی نے تصریح کی ہے[1] لیکن حافظ سخاوی، علامہ شوکانی اور ابن عماد حنبلی نے اسکی تعداد اکیس بتائی ہے[2]، اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ اول الذکر محققین نے عمدۃ القاری کی مطبوعہ جلدوں کی تعداد لکھی ہے اور مؤخر الذکر نے ان مجلدات کو شمار کیا ہے جو عینی کے قلم کی مخطوطہ ہیں۔ خلیفہ چلپی رقمطراز ہیں:

وھو بخطہ فی احدی وعشرین مجلدا بمدرستہ التی انشأھا بحارۃ کتامۃ بالقرب من الجامع الازھر[3]	اور وہ (عمدۃ القاری) ۲۱ جلدوں میں عینی کے قلم کی مخطوطہ اس مدرسہ میں موجود ہے جو انھوں نے جامع ازہر کے قریب محلہ کتامہ میں قائم کیا تھا۔

[1] الرسالۃ المستطرفہ ص ۱۵۹ [2] معجم المطبوعات ج ۲ ص ۱۴۰-۱۴۰ و اعلام النبلاء ج ۵ ص ۲۵۹ والاعلام ج ۳ ص ۱۰۱

[3] الضوء اللامع ج ۱۰ ص ۱۳۳ والبدر الطالع ج ۲ ص ۲۹۵ وشذرات الذہب ج ۷ ص ۲۸۷ [4] کشف الظنون ج ۱ ص ۳۶۷

علامہ قسطلانی نے اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

شرح العینی فی عشرۃ اجزاء وازید وسماہ عمدۃ القاری وھو بخطہ فی احدی وعشرین جزءاً مجلداً بمدرستہ التی انشاھا بحارۃ کتامہ بالقرب من الجامع الازہر[1]	عینی نے دس سے زیادہ جلدوں میں (بخاری کی) شرح لکھی اور اس کا نام عمدۃ القاری رکھا، اور وہ عینی کے خط کی محررہ ۲۱ جلدوں میں اس مدرسہ میں موجود ہیں جو عینی نے محلہ کتامہ میں قائم کیا تھا۔

علامہ عینی نے یہ شرح ۸۲۱ھ میں لکھنا شروع کی تھی، لیکن اثنائے تصنیف میں چند در چند موانع پیش آنے کی وجہ سے بارہا اس کام کو بند کرنا پڑتا تھا، اس لیے اس کی تکمیل میں غیر معمولی تاخیر ہوئی اور ۵ر جمادی الاولیٰ ۸۴۷ھ میں اس کام سے فراغت ہوئی[2]۔

عمدۃ القاری کی خصوصیات

راقم الحروف نے گذشتہ مضمون میں عرض کیا تھا کہ حافظ ابن حجر نے اپنے مسلک میں تشدد کی بنا پر فتح الباری میں حنفیہ پر جابجا تعقبات و اعتراضات کیے ہیں، ایسے میں اس بات کی شدید ضرورت تھی کہ ان کا کوئی معاصر اہل علم حنفیہ کی جانب سے اس کا دفاع اور اصل حقیقت ظاہر کرتا، تاکہ فتح الباری کے قاری حنفیہ کی طرف سے سوءظن میں مبتلا نہ ہوتے، اور تصویر کا دوسرا رخ بھی اس کی نگاہوں کے سامنے آجاتا،

یہ سعادت کبریٰ حافظ کے معاصر لیکن ان کے شیوخ کی صف کے بزرگ علامہ بدرالدین عینی کے حصہ میں آئی، انھوں نے عمدۃ القاری میں حافظ کے تمام اعتراضات کے جوابات دیے، اور بیان کیا جاتا ہے کہ جب عمدۃ القاری حافظ کے سامنے پیش کی گئی تو انھوں نے اس کے مطالعہ کے بعد حنفیہ پر کیے ہوئے بہت تعقبات سے رجوع کرکے اس کی اصلاح کر لی تھی،

۱ ارشاد الساری ج ۱ ص ۵۰ ۲ کشف الظنون ج ۱ ص ۳۶۷ و ارشاد الساری ج ۱ ص ۵۰

اور جس میں اپنی رائے پر قائم رہے، ان کے رد میں انتقاض الاعتراض کے نام سے ایک کتاب لکھنی شروع کی تھی، جو نامکمل رہ گئی۔

علامہ عینی نے اپنی شرح میں فتح الباری سے کافی استفادہ کیا ہے، بلکہ حافظ سخاوی کے بیان کے مطابق بعض جگہ پورے پورے صفحات نقل کر دیے ہیں۔ اس کے باوجود سخاوی کو خود اعتراف ہے کہ "شرح البدر حافل ولکنہ لم ینتشر کانتشار شرح شیخنا"[1]

عمدۃ القاری اپنی بعض خصوصیات میں حافظ ابن حجر کی شرح سے ممتاز ہے، اس میں مباحث کی وضاحت اتنی شرح و بسط کے ساتھ کی گئی ہے کہ اس کے بعد کسی دوسری شرح سے رجوع کرنے کی حاجت باقی نہیں رہتی، علامہ زاہد الکوثری کا بیان ہے کہ اگر فتح الباری کا مقدمہ ہدی الساری نہ ہوتا تو عمدۃ القاری کو اس پر نمایاں فوقیت حاصل ہوتی،

ایک موازنہ

حافظ ابن حجر نے بعض ضروری چیزیں اپنی شرح میں چھوڑ دی تھیں، عینی نے ان تمام پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے، جس سے اس شرح کی وقعت و افادیت میں بہت اضافہ ہوگیا ہے، اور فی الواقع اس کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ محدث کوثری کا قول حقیقت پر مبنی ہے۔

عینی کی شرح درج ذیل خصوصیات کی بنا پر فتح الباری سے ممتاز ہے[2]:

(۱) حدیث کے پورے متن کی نقل (۲) انساب رواۃ کی وضاحت (۳) ہر راوی کا ترجمہ (۴) لغات کی وضاحت (۵) اعراب کی وضاحت (۶) معانی و بیان کی وضاحت (۷) حدیث سے استنباط مسائل اور استخراج احکام (۸) اشکالات اور ان کے جوابات[3]، (۹) مقامات کی جغرافیائی و تاریخی توضیح،

علامہ عینی نے اپنی شرح میں مذکورہ بالا امور کو مثالوں سے اس طرح واضح کیا ہے کہ قاری

۱ الضوء اللامع ج ۱۰ ص ۱۳۴ ۲ ارشاد الساری ج ۱ ص ۵۰ و کشف الظنون ج ۱ ص ۳۶۷ و ۳ الضوء اللامع ج ۱۰ ص ۱۳۴

اس کے مطالعہ کے وقت بخاری کی تمام شروع، تعلیقات اور حواشی سے بے نیاز ہوجاتا ہے، ذیل میں ہم عینی کے ان جواہر پاروں کی ایک اجمالی جھلک دکھاتے ہیں جس سے عمدۃ القاری کی عظمت کا پورا اندازہ ہوسکے گا۔

متن حدیث کا نقل

عینی نے حدیث کے پورے متن کو یکجا نقل کردیا ہے جس سے قاری کے سامنے پوری حدیث آجاتی ہے، بخلاف حافظ کے کہ انھوں نے متن حدیث کو شرح کے ساتھ لفظاً لفظاً منتشر طور پر لکھا ہے، مثلاً انما الاعمال بالنیات والی حدیث میں حافظ نے قولہ حدثنا الحمیدی، قولہ حدثنا سفیان، قولہ عن یحیی بن سعید (علی ھذا القیاس) وغیرہ الگ الگ لکھکر ہر ایک کی شرح کی ہے۔

اور عینی کا طریق یہ ہے کہ وہ سب سے پہلے حدیث کے پورے متن کو نقل کردیتے ہیں، پھر اگر کوئی آیت قرآنی ہوئی تو اس سے حدیث کے تعلق کو اور پھر ترجمۃ الباب سے حدیث کے ربط کو ظاہر کرتے ہیں، اس کے بعد دوسرے امور کی شرح کرتے ہیں،

متن حدیث کے نقل کی مثال :-

حدثنا عبد اللہ مسلمہ عن مالک عن ابن الشہاب عن عباد بن تمیم عن عمہ انہ رأی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مستلقیاً فی المسجد واضعاً احدی رجلیہ علی الاخری۔[1]

انساب رواۃ کی وضاحت

علامہ عینی زیر شرح حدیث کے رواۃ کے انساب کی مکمل وضاحت کرتے ہیں، مثلاً حمیدی کی نسبت کے متعلق رقمطراز ہیں:

الحمیدی نسبتہ الی جدہ — اپنے دادا حُمید (پیش کے ساتھ) کی طرف

[1] عمدۃ القاری ج ۲ ص ۴۴۴

حمید المذکور بالضم قال السمعانی نسبتہ الی حمید بطن من اسد بن عبد العزی وقیل منسوب الی الحمیدات قبیلة (عمدۃ القاری ج ۱ ص ۲۲)

منسوب ہوکر کہلائے، سمعانی کا بیان ہے کہ ایک قول یہ بھی ہے کہ قبیلہ حمیدات کی طرف نسبت ہے۔

تراجم رواۃ

اسی طرح ہر راوی کا ترجمہ تفصیل سے لکھا ہے جس سے راوی کا مرتبہ اور اس کی ثقاہت وغیرہ کا بخوبی اندازہ ہوجاتا ہے، مثلاً حضرت عبادہ بن الصامت کا ترجمہ لکھتے ہیں :-

عبادة بضم العین ابن الصامت ابن قیس ابن احرم بن فهر بن ثعلبة بن غنم وهو قوقل بن عوف بن عمر بن خزرج ابو الولید الانصاری الخزرجی شهد العقبة الاولی والثانیة وبدراً واحداً وبیعة رضوان والمشاهد کلها مع رسول الله صلی الله علیه وسلم، روی له عن رسول الله صلی الله علیه وسلم مائة واحد وثمانون حدیثاً اتفقا منها علی ستة احادیث وانفرد البخاری بحدیثین ومسلم بحدیثین، وهو اول من ولی قضاء فلسطین کان طویلاً

عُبادہ (عین کے پیش کے ساتھ) ابن الصامت ابن قیس ....عقبہ اولی عقبہ ثانیہ، بدر، احد اور بیعۃ رضوان وغیرہ تمام موقعوں پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ تھے، انھوں نے حضور سے ایک سو اکیاسی حدیثیں روایت کی ہیں، جن میں سے ۶ پر بخاری ومسلم کا اتفاق ہے۔ دو حدیثوں میں بخاری منفرد ہیں اور دو میں امام مسلم، عُبادہ فلسطین کے پہلے قاضی ہیں، طویل القامت اور جسیم انسان تھے، ۳۴ھ میں وفات پائی اور استیعاب میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آپ کو شام کا قاضی اور معلم بنا کر بھیجا تھا،

جیسا توفی سنة اربع وثلاثین و

فی الاستیعاب وجہ عمر رضی اللہ عنہ
الی الشام قاضیا ومعلما فاقام بحمص
ثم انتقل الی فلسطین ومات بھا
ودفن ببیت المقدس وقبرہ بھا معروف (عمدۃ القاری ج ۱ ص ۱۶۹)

چنانچہ حمص میں قیام رہا، پھر فلسطین
چلے گئے اور وہیں رحلت فرمائی، بیت
المقدس میں تدفین ہوئی اور وہاں
آپ کی قبر معروف و مشہور ہے۔

گو حافظ نے بھی رواۃ کا مختصر تعارف کرایا ہے، مگر انہوں نے راوی کے پورے حالات پر روشنی نہیں ڈالی۔

توضیح لغات | عینی احادیث میں وارد مشکل الفاظ کی "بیان اللغات" کے عنوان سے ایک مستقل باب کے تحت ایسی سہل اور آسان زبان میں توضیح کرتے ہیں کہ قاری کو اس کے بعد کسی دوسری لغت کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی، مثلاً وکان شہد بدرا کی لغوی تشریح میں لکھتے ہیں:

وکان شہد ای حضر واصل الشہود
الحضور یقال شہد شہودا
ای حضر وھو من باب علم یعلم
قولہ بدرا وھو موضع الغزوۃ
الکبری العظمی لرسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم یذکر ویؤنث
(عمدۃ القاری ج ۱ ص ۱۸۰)

شہد کے معنی ہیں حضر (یعنی حاضر ہوئے)
اور شہود کی اصل حضور ہے، کہا جاتا ہے کہ
شہد یعنی وہ حاضر ہوا، یہ عَلِمَ یَعْلَمُ
کے باب سے ہے، بدر، ایک جگہ کا نام ہے، جہاں
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عظیم غزوہ واقع
ہوا تھا، یہ لفظ مذکر اور مونث دونوں
طرح استعمال ہوتا ہے۔

اسی طرح لفظ مفرق کی لغوی تحلیل اس طرح کرتے ہیں:

قولہ فی مفرق النبی صلی اللہ علیہ وسلم بفتح
المیم وکسر الراء وھو مکان فرق

راوی کا قول مفرق النبی (میم کے زبر اور راء
کے زیر کے ساتھ) پیشانی سے وسط سر تک

الشعر من الجبین الی دائرۃ وسط
الرأس وجاء فیہ فتح الراء

بالوں کے الگ کرنے (مانگ نکالنے) کی جگہ
کا نام ہے، لفظ راء کے زبر کے ساتھ بھی آیا ہے۔

اور لفظ بنو اسرائیل کی وضاحت اس طرح کی ہے:

ھو اسم یعقوب بن اسحاق بن ابراہیم
خلیل الرحمن صلوات اللہ علیہم وسلامہ
وسمی بہ لانہ سافر الی خالہ
وکان خالہ فی حران وکان ......
یسری باللیل ویکمن بالنہار وکان
بنو یعقوب اثنی عشر رجلا وھم
راوبیل، یہوذا، شمعون لاوی
دانی، یفثالی، زبولون جاد
یساخر، شیر، یوسف وبنیامین
وھم الذین سماھم اللہ الاسباط
وسموا بذلک لان کل واحد
منھم والد قبیلۃ، والسبط فی
کلام العرب الشجرۃ الملتفۃ الکثیر
الاغصان ..... (عمدۃ القاری ج ۲ ص ۲۵)

یہ یعقوب بن اسحاق کا اصل نام ہے، اور
یہ نام اس لیے پڑا کہ انھوں نے اپنے ماموں
کے یہاں جو حران میں رہتے تھے سفر کیا، وہ
رات میں چلتے تھے اور دن میں قیام کرتے تھے،
یعقوب کے بارہ بیٹے تھے، جن کے نام
یہ ہیں: روبیل، یہوذا، شمعون، لاوی،
دانی، یفثالی، زبولون، جاد، یسا
شیر، یوسف اور بنیامین، اللہ تعالیٰ
نے ان کو اسباط کا نام دیا، کیونکہ ان میں سے
ہر ایک سے بکثرت اولاد ہوئیں اور وہ
پورے قبیلے کے بانی ہوئے، اور کلام عرب
میں سبط اس درخت کو کہتے ہیں جس کی
شاخیں بہت زیادہ گھنی ہوں۔

بیان اعراب | عینی نے حدیث کے اعراب کو بھی اچھی طرح واضح کیا ہے، جس سے قاری الفاظ کے اعراب کے ساتھ اس کی نحوی و صرفی ترکیب سے بھی واقف ہو جاتا ہے، اور اعراب کی غلطی سے

معانی میں التباس وسہو کا اندیشہ باقی نہیں رہتا، مثلاً حدیث میں بدراً کا لفظ منصوب (زبر کے ساتھ) ہے، اس کی توضیح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

منصوب بقوله شهد وليس هو مفعول فيه وانما هو مفعول به لان تقديره شهد غزوة التي كانت ببدر (عمدۃ القاری ج ۱ ص ۱۶۲)

بدر لفظ منصوب اس لیے ہے کہ اس سے پہلے فعل شہد ہے، یہ مفعول فیہ نہیں ہے بلکہ مفعول بہ ہے، اس لیے کہ اس سے پہلے "شهد غزوة التي كانت ببدر" پوشیدہ ہے۔

اسی طرح عراۃ کا اعراب لکھتے ہیں کہ -

عراة جمع عار كقضاة جمع قاضي وانتصابها على الحال (عمدۃ القاری ج ۲ ص ۵۰)

عراۃ عار کی جمع ہے جس طرح قضاۃ قاضی کی جمع ہے، اور اس پر زبر اس لیے ہے کہ وہ اس جملہ میں حال واقع ہو رہا ہے۔

معانی وبیان کی تشریح حدیث میں بہت سے ایسے الفاظ آتے ہیں جن کے متعلق قاری کے ذہن میں اشکال پیدا ہوتا ہے کہ وہ معانی وبیان کے اعتبار سے کیا ہیں، عینی اس پر بھی روشنی ڈالتے اور مختلف مثالوں سے اس کو واضح کرتے ہیں

قوله اى ارض الآية كلمة اى هنا للاستفهام وهو اسم معرب معرفة للاضافة وفيه معناها واذا كان الذى أضيف اليه مؤنثا لا يجب دخول التاء فيه وانما يجب اذا وقع صفة للمؤنث

آیت قرآنی "اى ارض" میں ای کا کلمہ اس جگہ استفہامیہ ہے، وہ اسم معرب ہے، اور اضافت کی وجہ سے معرفہ ہو گیا ہے، جب اس کی طرف مؤنث کی اضافت کی جائے تو اس پر تا داخل نہیں ہوتی، لیکن جب وہ کسی مؤنث کی صفت ہو تو تا لگانا واجب ہے،

نحو مررت بامرأة اية امرأة

جیسے مررت بامرأة اية امرأة -

استنباط مسائل علامہ عینی کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ وہ احادیث کی مختلف حیثیتوں سے شرح کرنے کے ساتھ ان سے احکام و مسائل کا استخراج بھی کرتے ہیں، مثلاً حضرت انسؓ بن مالک سے مروی ہے کہ

جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من اهل نجد ثائر الرأس يسمع دوى صوته ولا يفقه ما يقول حتى دنا فاذا هو يسئل عن الاسلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم خمس صلوات فى اليوم والليلة فقال هل على غيرها فقال لا الا ان تطوع قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وصوم رمضان فقال هل على غيره قال لا الا ان تطوع قال وذكر له رسول الله صلى الله عليه وسلم الزكوة قال هل على غيرها قال لا الا ان تطوع قال فادبر الرجل وهو يقول والله لا ازيد على هذا ولا انقص فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم افلح ان صدق (عمدۃ القاری ج ۱ ص ۳۰۷)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک پراگندہ مو نجدی حاضر ہوا، اس کی آواز کی بھنبھناہٹ سنائی دیتی تھی مگر یہ سمجھ میں نہ آتا تھا کہ کیا کہہ رہا ہے، جب وہ رسول اللہ صلعم سے اور نزدیک ہوا تو معلوم ہوا کہ وہ اسلام کے بارے میں سوال کر رہا ہے، حضور نے شب و روز میں پانچ وقت نماز پڑھنے کا حکم فرمایا، اس نے دریافت کیا کہ اس کے علاوہ بھی کچھ کرنا ضروری ہے، فرمایا نہیں، الا یہ کہ تم نفل نمازیں پڑھو، پھر فرمایا رمضان کا روزہ بھی اسلام کا رکن ہے، اس شخص نے پوچھا کہ کیا اس کے علاوہ بھی کچھ ضروری ہے، فرمایا نہیں الا یہ کہ نفل روزے رکھو، پھر حضور نے زکوٰۃ کا ذکر کیا تو اس نے دریافت کیا کہ اس کے علاوہ بھی کچھ ضروری ہے، فرمایا نہیں الا یہ کہ تم نفل کے طور پر صدقہ و خیرات کرو۔ راوی کا بیان ہے کہ سائل یہ کہتے ہوئے واپس ہوا کہ بخدا میں اس سے

اس حدیث سے علامہ عینی نے درج ذیل احکام و مسائل کا استنباط کیا ہے،

۱- نماز اسلام کا ایک رکن ہے،

۲- شب و روز میں پانچ وقت کی نمازیں فرض ہیں،

۳- روزہ بھی اسلام کا ایک رکن ہے اور وہ بھی سال بھر میں صرف ایک ماہ۔

۴- زکوٰۃ بھی اسلام کا ایک رکن ہے،

۵- نماز تہجد واجب نہیں ہے،

۶- نماز عیدین بھی واجب نہیں، اصطخری کا قول ہے کہ نماز عیدین فرض کفایہ ہیں،

۷- صوم عاشورا اور رمضان کے علاوہ دیگر روزے بھی نہیں ہیں، اور یہ مسئلہ آج بھی متفق علیہ ہے۔

۸- جو شخص صاحب نصاب ہو اس پر زکوٰۃ نکالنا تو فرض ہے، اس کے علاوہ اس کے مال میں کسی کا حق نہیں،

۹- جو شخص مذکورۂ بالا امور پر عامل ہو اور اس پر مداومت کرے وہ آخرت میں فلاح یاب ہوگا،

۱۰- تحصیل علم اور اکابر سے استفادہ کی خاطر سفر کرنا مستحب ہے،

۱۱- بغیر کسی ضرورت کے بھی خدا کی قسم کھانا جائز ہے، کیونکہ حدیث میں جس سائل کا ذکر ہے اس نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے سامنے اسی طرح قسم کھائی تھی اور آپ نے اس پر کوئی نکیر نہیں فرمائی۔

۱۲- بغیر کسی غور و فکر اور دلائل کے اپنے اعتقاد پر قائم رہنا چاہیے،

۱۳- اس حدیث میں فرقۂ مرجیہ کے کلام انسانی کے متعلق عقیدہ کا رد ہے،

۱۴- اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ بغیر شہر (ماہ) لگائے صرف رمضان کہنا بھی درست ہے۔[1]

اشکالات و جوابات حافظ کی فتح الباری میں بھی بہت سے اشکالات اور ان کے جوابات ہیں لیکن عمدۃ القاری میں ان کی تعداد فتح الباری سے کہیں زیادہ ہے، ان کے مطالعہ سے قاری کے ذہن کی تمام گتھیاں سلجھ جاتی ہیں، مثلاً مذکورۂ بالا حدیث پر منجملہ اشکالات کے ایک اشکال

[1] عمدۃ القاری ج ۱ ص ۳۱۲

یہ پیدا ہوسکتا ہے کہ حدیث میں نماز، روزہ اور زکوٰۃ کے ساتھ حج کا ذکر نہیں ہے، حالانکہ وہ بھی اسلام کا ایک رکن ہے،

اس کا جواب عینی نے یہ دیا ہے کہ یا تو اس وقت تک حج فرض نہیں ہوا تھا، یا وہ سائل ایسا مفلوک الحال تھا جس پر حج فرض نہیں تھا، اس اشکال کا ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ اس حدیث میں حج کا ذکر اسی طرح نہیں کیا گیا جس طرح بعض احادیث میں روزے کا اور بعض میں زکوٰۃ کا ذکر نہیں ہے، اور بعض حدیثوں میں اس کے بجائے صلۂ رحمی اور ادائے خمس کا حکم دیا گیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ موقع و محل کی مناسبت سے سائل کو جواب دیا گیا، اس کو کسی رکن کی عدم فرضیت کی دلیل نہیں بنایا جا سکتا۔[1]

توضیح مقامات احادیث میں جہاں کہیں مقامات کے نام آگئے ہیں، علامہ عینی نے ان کی تاریخی و جغرافیائی حیثیت پر شرح و بسط کے ساتھ محققانہ روشنی ڈالی ہے، جس سے قاری تاریخ اور جغرافیہ کی کتابوں کی ورق گردانی سے بے نیاز ہو جاتا ہے، چنانچہ مقام بدر کو اس طرح واضح کرتے ہیں:

ماء معروف على اربعة مراحل	وہ مدینہ سے چار منزل پر واقع ایک کنویں
عن المدينة وهو كان لرجل يدعى	کا نام ہے، جو بدر نامی ایک شخص کی ملکیت
بدر، فسميت باسمه، قلت بدر	تھا، لہذا اسی کے نام سے موسوم ہوگیا۔
اسم بئر معروفة حفرها رجل من بني	میرا بھی خیال یہی ہے کہ وہ ایک کنویں کا
النجار، اسمه بدر، وفي العباب	نام ہے جسے بنی النجار کے بدر نامی ایک
قال هو اسم بئر، وقال الشعبي	شخص نے کھودا تھا، صاحب عباب کا
بدر بئر كانت لرجل يسمى بدراً	قول بھی یہی ہے کہ وہ ایک کنویں کا نام ہے
وقال اهل الحجاز هو بدر بن	اور شعبی بھی اسی کی تائید کرتے ہیں، حجازیین

قریش بن الحارث بن مخلد بن النضر وقال ابن الکلبی هو رجل من بنی جهینة (ایضاً ص ۱۸)	کا خیال ہے کہ وہ شخص بدر بن قریش بن الحارث بن مخلد بن النضر تھا، ابن الکلبی کا قول ہے کہ وہ بنی جہینہ کا فرد تھا۔

مذکورۂ بالا خصوصیات کے مطالعہ سے یہ اندازہ لگانا دشوار نہیں ہے کہ عمدۃ القاری کتنی محققانہ شرح ہے، یہ شرح نہ صرف حدیث کی ایک گرانقدر تصنیف ہے، بلکہ درحقیقت علم معانی و بیان، صرف و نحو، لغت، فقہ اور کلام و عقائد کے بے شمار گوہر آبدار کا خزینہ ہے۔

بیان کیا جاتا ہے کہ جب حافظ ابن حجر کے سامنے عمدۃ القاری کی ان خصوصیات کا تذکرہ کیا گیا تو انھوں نے کہا کہ "میں بھی ان سے واقف تھا لیکن میں نے بالقصد ان سے تعرض نہیں کیا"[1] اس جواب کی کمزوری بالکل ظاہر ہے۔

عینی کی زندگی میں عمدۃ القاری کو فتح الباری جیسی شہرت اور مقبولیت حاصل نہ ہونے کا ایک بڑا سبب یہ بھی ہے کہ سرزمین مصر جہاں عینی نے یہ شرح لکھی تھی، اس عہد میں شوافع کا سب سے بڑا مرکز تھی، اس وقت مصر کے کبار اساتذہ و شیوخ ہی نہیں بلکہ تلامذہ کی اکثریت شافعی المسلک تھی، ایسی فضا میں فتح الباری کو قبول عام کا تمغہ حاصل ہونا اور عمدۃ القاری کی خصوصیات کا تعصب کے اندھیرے میں گم ہو جانا تعجب انگیز نہیں ہے، لیکن بعد میں اس کتاب نے جو شہرت اور مقبولیت حاصل کی وہ اہل علم سے مخفی نہیں، آج بھی عینی اور ان کی شرح کے ذکر سے مدارس عربیہ کا ہر درس حدیث گونجتا نظر آتا ہے۔

کتب خانہ خدیویہ مصر میں عمدۃ القاری کے ۱۲۴۷ھ، ۱۲۶۶ھ اور ۱۲۷۳ھ تک کے مخطوط نسخے موجود ہیں، ۱۳۱۰ھ میں قسطنطنیہ سے گیارہ جلدوں میں طبع ہوئی[2]، متعدد قلمی نسخے

۱؎ الضوء اللامع ج ۱۰ ص ۱۳۴ ۲؎ فہرست کتب خانہ خدیویہ مصر ج ۱ ص ۲۷۲

رامپور کے شاہی کتب خانے کی بھی زینت بڑھا رہے ہیں۔[1]

۲۔ **ملاح الالواح**۔ علامہ احمد بن علی بن مسعود کی مشہور تصنیف مراح الارواح کی شرحیں کثرت سے لکھی گئی ہیں، جن میں علامہ عینی کی یہ شرح کئی حیثیتوں سے امتیاز رکھتی ہے، دوسری فنی خصوصیات سے قطع نظر اس کا ایک امتیازی وصف یہ بھی ہے کہ یہ علامہ عینی کی سب سے پہلی تصنیف ہے، جو انھوں نے ۱۹ سال کی عمر میں تصنیف کی تھی، خلیفہ چلپی لکھتے ہیں کہ

وهو اول تصنیف صنفه وله من العمر تسع عشرة سنة	یہ علامہ عینی کی سب سے پہلی تصنیف ہے، جسے انھوں نے انیس سال کی عمر میں لکھا تھا،

۳۔ **البنایہ شرح الہدایہ** فقہ حنفی کی شہرۂ آفاق اور متداول کتاب الہدایہ کی جو شروح لکھی گئی ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے، حاجی خلیفہ نے اس کا نام النہایۃ بتلایا ہے، اس کے آخر میں علامہ عینی نے لکھا ہے کہ یہ کتاب انھوں نے ۹۰ سال کی عمر میں تصنیف کی[2] قاہرہ میں محرم ۸۵۰ھ میں اس شرح کی تکمیل ہوئی[3]،

کتاب کا آغاز اس طرح کیا ہے: الحمد للہ الذی شرح صدورنا بانوار الہدایۃ الخ

علامہ عینی اس کے سبب تصنیف کے متعلق رقمطراز ہیں کہ

ان کتاب الهدایة قد تباهجت به علماء السلف حتی صار عمدة المدرسین فلذلک قد تصدی جماعة من الفضلاء لشرحه ومع هذا البسیط احد منهم	کتاب ہدایہ کو علمائے سلف نے بہت پسندیدہ قرار دیا ہے حتی کہ وہ مدرسین کا مرجع بن گئی، اسی بنا پر فضلاء نے اس کی شرح کثرت سے لکھیں، مگر اس کے باوجود کوئی شخص شرح کا حق ادا نہ کر سکا، چنانچہ کچھ احباب نے مجھے اس پر آمادہ کیا کہ

۱؎ فہرست کتب خانہ رامپور ج ۱ ص ۸۰۹ ۲؎ کشف الظنون ج ۲ ص ۱۵۱۴ الضوء اللامع ج ۱۰ ص ۱۳۴ ۳؎ الفوائد البہیہ ص ۲۰۸
۴؎ کشف الظنون ج ۲ ص ۶۵

حقه وقد ندبنی جماعة من — میں اس سمندر کی شناوری کروں،
الاخوان الی ان اغوص فی هذا — میں نے معذرت کی جو قبول نہ کی گئی
البحر فاعتذرت فلم یقبل — اور پھر میں نے یہ شرح لکھی۔
اعتذاری فشرحت هذا الشرح

مطبع نولکشور لکھنؤ سے ۱۲۹۳ھ میں ۶ جلدوں میں طبع ہوکر شائع ہوئی[۲]، اس کا نام النہایہ صحیح نہیں ہے[۲]، کیونکہ مؤلف کے قلم کا جو مخطوط نسخہ کتب خانہ خدیویہ مصر میں محفوظ ہے، اس میں بھی البنایة فی شرح الهدایة مرقوم ہے[۳]۔

۴۔ المقاصد النحویہ شرح شواہد شروح الالفیہ۔ یہ کتاب الشواہد الکبریٰ کے نام سے معروف و مشہور ہے، آغاز کتاب اس طرح ہے، ایاک نحمد یا من علمتنا من العلوم مالم نعلم الخ خزانۃ الادب و لب لباب لسان العرب کے حاشیہ پر بولاق مصر سے ۱۲۹۹ھ میں طبع ہوئی[۵]، کتب خانہ خدیویہ مصر میں اس کے تین قلمی نسخے ہیں، جن میں سے ایک ۱۱۸۹ھ (بارہویں صدی) کا مخطوطہ ہے[۶]۔

۵۔ فرائد القلائد فی مختصر شرح الشواہد۔ یہ الشواہد الصغریٰ کے نام سے معروف ہے، اس کا آغاز اس عبارت سے ہے، حمداً لنا صحاصافیاً الخ
علامہ عینی اس کے سبب تصنیف کے متعلق بیان کرتے ہیں کہ:
"اذکیاء کی ایک جماعت نے مجھ سے بیان کیا کہ انھیں شرح الشواہد کی تقریر سے بڑی الکتاہٹ محسوس ہوتی ہے، اس لیے اگر آپ اس کا ایک مفید خلاصہ لکھدیں تو اس سے

۱ فہرست کتب خانہ خدیویہ مصر ج ۴ ص ۴۳، ۲ معجم المطبوعات ج ۲ ص ۱۴۰۴، ۳ فہرست کتب خانہ رامپور ج ۱ ص ۱۱۲
۴ کشف الظنون ج ۲ ص ۵۰۰، ۵ فہرست کتب خانہ خدیویہ مصر ج ۴ ص ۱۲، ۶ معجم المطبوعات ج ۲ ص ۴۴
۷ فہرست کتب خانہ خدیویہ مصر ج ۴ ص ۱۱۲

طالبان علم کی ایک بڑی جماعت مستفید ہوگی، اس لیے میں نے کمر ہمت کس کر اس کی تلخیص کی اور اس سے عام فائدہ ہوا۔"

اس شرح میں بہت ایسی زائد چیزیں بھی ہیں جن سے اصل کتاب خالی ہے، علامہ عینی نے اس میں اپنے اختراع کردہ بعض رموز بھی استعمال کئے ہیں، مثلاً جن مسائل پر ائمۂ اربعہ (ابن الناظم ابن ام قاسم، ابن ہشام، ابن عقیل) متفق ہیں، وہاں عینی نے صقعبع کا رمز، تین کے اتفاق پر ظقہ، طقع، ہقبع کا رمز، دو کے اتفاق پر ظق، ظر وغیرہ کے رموز اور ان کی انفرادی رائے پر ظق و ہع کا رمز استعمال کیا ہے[۱]۔

اس کی تالیف سے ۸۱۱ھ میں فراغت ہوئی، کتب خانہ رامپور میں اس کے دو قلمی نسخے موجود ہیں، ایک خط نسخ میں ۴۰۸ صفحات پر مشتمل ۱۰۷۲ھ کا مخطوطہ ہے، اور دوسرا ۲۰۲ صفحات پر مشتمل ہے، اس کا خط بھی نسخ اور کاغذ عمدہ کشمیری ہے[۲]، مطبع کاستلی سے ۱۲۹۶ھ میں طبع ہوئی، کتب خانہ خدیویہ میں بھی اس کے متعدد مخطوطہ نسخے ہیں جن میں نویں صدی تک کے نسخے شامل ہیں۔

۶۔ عقد الجمان فی تاریخ اہل الزمان۔ یہ کتاب تاریخ عینی کے نام سے معروف ہے، اس میں انھوں نے آغاز آفرینش سے ۸۵۰ھ تک کی مکمل تاریخ قلمبند کی ہے، اور انبیاء علیہم السلام، ان کے زمانہ کے اہم واقعات کی تفصیلات، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت مبارکہ اور بعد کے زمانوں کے سلاطین و خلفاء کے حالات پر مشتمل ہے، شیخ محمد عیاد الطنطاوی سے منقول ہے کہ اس تاریخ کا ایک نسخہ مؤلف کے قلم کا مخطوطہ جامع عینی مصر میں موجود ہے[۴]، سخاوی اور خلیفہ حلبی نے اسے ۱۹ جلدوں میں بتایا ہے[۵]، کچھ اجزاء مخطوطہ

۱ کشف الظنون ج ۲ ص ۱۷، ۲ فہرست کتب خانہ رامپور ج ۱ ص ۲۴۵، ۳ فہرست کتبخانہ خدیویہ مصر ج ۴ ص ۴۴، ۴ ایضاً ج ۵ ص ۸۸، ۵ الضوء اللامع ج ۵ ص ۱۳۴، و کشف الظنون ج ۲ ص ۲۲۱

کتب خانہ خدیویہ میں بھی ہیں،[1]

۷۔ **تاریخ البدر فی اوصاف اہل العصر** ۔کئی جلدوں میں ہے، اس میں عینی نے حوادث و وفیات کو سنین کی ترتیب کے مطابق جمع کر دیا ہے، سب سے پہلے خلق انسانی کا ذکر ہے، اسکے بعد بر و بحر کا تذکرہ ہے، پھر تقویم البلدان کے حوالہ سے تمام شہروں اور جزیروں کا بیان ہے، حوادث کے نقل میں ابن کثیر کی البدایہ والنہایہ پر زیادہ اعتماد کیا گیا ہے، حتی کہ کاتب چلپی نے اسے تاریخ ابن کثیر کی تلخیص بتایا ہے، آغاز اس طرح ہے، الحمد للہ الذی انشا جمیع الموجودات الخ[2]

۸۔ **المسائل البدریہ** ۔ قاضی ظہیر الدین محتسب حنفی (المتوفی ۶۱۹ھ) کی تصنیف الفتاوی الظہیریہ، شہرۂ آفاق کتاب ہے، علامہ عینی نے اس سے ضروری مسائل کا انتخاب اور ان کو یکجا کرکے المسائل البدریہ المنتخبہ من الفتاوی الظہیریہ اس کا نام رکھا، جو چیزیں عام طور سے مشہور و معروف ہیں، انھیں حذف کر دیا ہے، عینی خود بیان کرتے ہیں کہ

وھو کتاب مشتمل علی مسائل — یہ کتاب متقدمین کی کتابوں کے ایسے مسائل
من کتب المتقدمین لایستغنی — پر مشتمل ہے جس سے متاخرین علماء مستغنی
عنہ علماء المتاخرین — نہیں ہو سکتے،

آغاز اس طرح ہے: الحمد للہ الذی حمداً یلیق لذاتہ وجلالہ الخ[3]

۹۔ **منحۃ السلوک فی شرح تحفۃ الملوک** ۔ رازی کی تحفۃ الملوک کی دو شرحیں لکھی گئی ہیں، ایک قاضی عبد اللطیف بن عبد العزیز نے اور دوسری علامہ عینی نے منحۃ السلوک کے نام سے لکھی، ایک جلد میں ہے، کتاب کا آغاز اس عبارت سے ہے، ان احری ما یلی فی منابر الخطب والدیباج[4]

---

[1] فہرست کتب خانہ خدیویہ مصر ج ۵ ص ۸۹ [2] کشف الظنون ج ۲ ص ۳۲۱ [3] ایضاً ص ۱۶۹ [4] ایضاً ص ۱۶۶

۱۰۔ **درر البحار الزاخرۃ** ۔ البحار الزاخرۃ علامہ حسام الدین الرہاوی کی مشہور تصنیف ہے عینی نے اپنے ذوق شعری سے اسی کو منظوم کرکے درر البحار الزاخرۃ نام رکھا، کل اشعار کی تعداد چار ہزار ایک سو چھپن ہے، ابتدا اس طرح ہے، "بدأت ببسم اللہ نظما تقررا" عینی نے اسے منظوم کرنے کے بعد اس کی شرح بھی الدرر الفاخرۃ کے نام سے لکھی جس کا آغاز اس طرح ہے احمد اللہ سبحانہ وتعالی واشکرہ علی نعمہ العظام،[1]

۱۱۔ **رمز الحقائق** ۔ یہ فقہ حنفی کی مشہور کتاب کنز الدقائق کی شرح ہے، علامہ عینی نے اسکے آغاز میں ذکر کیا ہے کہ "انہ امتحن بحاسد ثم زال فشرحہ شکراً للہ تعالی"۔ کتاب کی ابتدا اس طرح ہے ان اجل ما یستھل بہ اللسان بالبیان"[2] اس تصنیف سے علامہ عینی نے ۸۱۸ھ میں فراغت پائی، بولاق مصر سے ۱۲۸۵ھ میں طبع ہو کر شائع ہوئی،[3]

خاتمۂ کلام مذکورہ بالا کتب کے علاوہ عینی نے اور بھی بہت سی گرانقدر کتابیں لکھیں، جن سے علم و فن کے ذخیرہ میں بیش بہا اضافہ ہوا ہے، اس مضمون میں تمام کا استقصا مقصود نہیں ہے، عینی نے طبعزاد تصانیف کے مقابلہ میں دوسری کتابوں کی شرحیں زیادہ لکھی ہیں، اور اپنی گوناگوں علمی خدمات کے ذریعہ تاریخ علم و فن میں حیات جاودان حاصل کر لی ہے، فرحمۃ اللہ رحمۃ واسعۃ۔

---

[1] کشف الظنون ج ۱ ص ۴۸۰ [2] ایضاً ص ۴۳۳ [3] معجم المطبوعات ج ۲ ص ۱۴۰۴

مطبوعات جدیدہ

تفسیر ماجدی جلد اول ۔ تقطیع بڑی، ضخامت ۹۰ صفحات، کاغذ، کتابت و طباعت بہتر، قیمت [illegible] پتہ: صدق جدید، بک ایجنسی کچہری روڈ، لکھنؤ۔

مولانا عبد الماجد صاحب دریابادی کی اردو تفسیر کے پہلے اڈیشن کا اجمالی ذکر شذرات میں کیا گیا تھا، اب مزید ترمیم و اضافوں کے ساتھ اس کا دوسرا اڈیشن شائع ہوا ہے، اس کی پہلی جلد سورہ بقرہ اور آل عمران کی تفسیر پر مشتمل ہے، اردو میں اس سے پہلے جو تفسیریں لکھی گئیں گو وہ سب دینی نقطۂ نظر اور تفسیری معلومات کے لحاظ سے مفید ہیں، لیکن نئے دور کے تقاضوں اور موجودہ مذاق و رجحانات کی تشفی کا ان میں سامان نہیں ہے اور ان کے بہت سے مباحث، جدید سائنٹفک معیار پر پورے نہیں اترتے، مولانا ابو الکلام آزاد کی تفسیر کا مقدمہ اس سے مستثنیٰ ہے، لیکن ان کی اصل کتاب ترجمان القرآن درحقیقت تفسیر نہیں، بلکہ تشریحی ترجمہ ہے، تاہم اس میں کہیں کہیں نئی باتیں مل جاتی ہیں، اردو میں تفسیر ماجدی پہلی کتاب ہے جس میں علم و تحقیق، عقل و نقل اور روایت و درایت کو ہم آہنگ کیا گیا ہے، چنانچہ عربی کی مستند اور متداول تفسیروں میں جو ضروری باتیں ہیں وہ سب اس میں جمع کر دی گئی ہیں، پوری تفسیر میں کہیں سلفیت سے تجاوز نہیں کیا گیا ہے، اور کسی آیت کی تفسیر جمہور کے مسلک سے الگ ہٹ کر نہیں کی گئی ہے، اس کے ساتھ جدید علمی و تحقیقی معیار اور نئے رجحانات کا بھی پورا لحاظ رکھا گیا ہے، اس لیے وہ عقل و نقل کی جامع ہے، اور علمی اور دینی دونوں نقطۂ نظر سے اس پر حرف رکھنے کی گنجائش نہیں۔

کلام مجید کے جلوے ان گنت ہیں، ان سب کے پردے اٹھانا کسی ایک انسان کے بس کی بات نہیں "حسنش غایتے دارد نہ سعدی را سخن پایاں"، خود کلام مجید کا ارشاد ہے "قل لو کان البحر مدادا لکلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمات ربی ولو جئنا بمثلہ مددا" یہ پردے برابر اٹھتے رہیں گے اور نئے نئے جلوے سامنے آتے رہیں گے، بعض جلووں سے پردہ اٹھانے کی سعادت مولانا عبد الماجد صاحب کے حصہ میں آئی ہے، جو تفسیر ماجدی کی امتیازی خصوصیت ہے، کلام مجید میں یہود و نصاریٰ کے جن عقائد و اعمال، گذشتہ انبیاء و رسل، ان کی امتوں، قدیم اقوام و ملل کے حالات اور ان کے اماکن و اسماء کا ذکر ہے، قدیم تفسیروں میں ان بیانات کی وضاحت و تشریح بیشتر اسرائیلی روایات سے کی گئی ہے، جن کا بڑا حصہ غیر معتبر اور علمی و تحقیقی نقطۂ نظر سے ناقابل قبول ہے، بلکہ بعض روایات سے خود کلام مجید پر اعتراض کی گنجائش نکل آتی ہے، تفسیر ماجدی پہلی تفسیر ہے جس میں خود ان اقوام و مذاہب کے صحیفوں، ان کی مذہبی کتابوں، یہودی اور عیسائی مصنفین کی تصانیف، دور جدید کی تحقیقات اور دوسرے آثار و شواہد سے کلام مجید کے بیانات کی صداقت ظاہر کی گئی ہے، جس کے ماننے پر وہ مجبور ہیں، "وشہد شاہد من انفسہم" اس سے کلام مجید کے بیانات پر مستشرقین کے بعض تاریخی اعتراضات کی پوری تردید ہو جاتی ہے، اسی طرح آیات متشابہات پر جو عقلی اعتراضات ہو سکتے ہیں اُن کی ایسی لطیف تشریح کی ہے کہ یہ اعتراضات خود بخود دفع ہو جاتے ہیں، اسی طرح کلام مجید کے اصل منشا و مقصد اور اس کے احکام کے حکم و مصالح کو ایسے دلنشین طریقے سے واضح کیا ہے کہ وہ دل میں اتر جاتے ہیں، جا بجا دوسرے مذاہب کے احکام سے اس کا موازنہ بھی ہے، غرض ہر پہلو سے تفسیر ماجدی نہایت جامع اور محققانہ تفسیر ہے اور اس میں دینداروں اور عقل پرستوں دونوں کی تشفی کا پورا سامان موجود ہے، اس کی خوبیوں کا پورا اندازہ اس کے مطالعہ ہی سے ہو سکتا ہے۔

"م"

اصول التاویل (عربی)۔ تالیف المعلم عبد الحمید الفراہی، متوسط تقطیع، کاغذ عمدہ، ٹائپ خوبصورت صفحات ۷۰، قیمت سے، پتہ مکتبہ دائرہ حمیدیہ، مدرسۃ الاصلاح سرائمیر اعظم گڈھ،

کلام مجید کی اکثر آیتوں کی تاویل و تفسیر میں مفسرین نے متعدد وجوہ و اقوال اور مختلف احتمالات بیان کیے ہیں بلکہ بعض آیتوں کی ایک دوسرے سے بالکل مختلف و متضاد تاویلیں بھی ملتی ہیں، ترجمان القرآن مولانا حمید الدین فراہیؒ نے جن پر اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام کے حقائق و معارف منکشف کیے تھے، اس رسالہ میں تاویلِ قرآن کے ان اصولوں کو منضبط کیا ہے جو دور از کار اقوال، تفسیر بالرای اور مختلف وجوہ و احتمالات سے بچا کر صحیح نتیجہ اور قرآن مجید کی متعین مراد اور اصل منشا تک پہنچانے کے لیے ضروری ہیں، شروع میں مصنف علامؒ نے اصول تاویل کی اہمیت و ضرورت، تفسیر بالرای کا مطلب، تاویل کی حقیقت اور دوسرے اہم اور اصولی مسائل پر بھی بحث کی ہے، اس سلسلہ میں مرجح اصولوں کے ساتھ باطل اور غلط اصولوں کا بھی ذکر آگیا ہے، گو رسالہ کی اکثر بحثیں غیر مرتب اور ناتمام ہیں مگر یہ ان معارف و حقائق پر مشتمل ہے جو مولانا کی قرآنی تصنیفات کا خاص امتیاز ہیں، مولانا بدر الدین صاحب اصلاحی نے دلائل النظام کے بعد مولاناؒ کی یہ دوسری غیر مطبوعہ تصنیف بڑے اہتمام اور اعلیٰ معیار پر شائع کی ہے، اس علمی و قرآنی خدمت پر وہ اہل علم کے شکریے کے مستحق ہیں۔

نذر ذاکر۔ مرتبہ جناب مالک رام صاحب، متوسط تقطیع، کاغذ، کتابت و طباعت عمدہ، صفحات ۲۰۰، مجلد مع گرد پوش، قیمت سے، پتہ: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ دہلی۔

صدر جمہوریۂ ہند ڈاکٹر ذاکر حسین خاں صاحب کی اکہترویں سالگرہ کے موقع پر ان کے علمی، تعلیمی، قومی و ملکی خدمات اور کارناموں کے اعتراف میں مجلس نذر ذاکر نے یہ یادگار کتاب شائع کی ہے، جو دو حصوں اور بائیس مضامین پر مشتمل ہے، پہلے حصہ میں چار مضامین ہیں، ان میں ڈاکٹر صاحب کی سیرت و شخصیت کی مصوری کی گئی ہے اور ان کے حالات و کمالات اور خدمات پر روشنی ڈالی گئی ہے،

اس میں مجلس کے صدر ڈاکٹر تارا چند، پروفیسر رشید احمد صدیقی، پروفیسر مجیب اور ڈاکٹر صاحب کے چھوٹے بھائی ڈاکٹر یوسف حسین خانصاحب کے دلچسپ مضامین ہیں، دوسرا حصہ علمی، مذہبی، تاریخی، ادبی، لسانی، ثقافتی اور سیاسی، فاضلانہ و محققانہ مضامین پر مشتمل ہے۔ "دیوان حسن بیگ شاملو گرامی" (قاضی عبد الودود)، "شاہان اودھ کا علمی و ادبی ذوق" (سید مسعود حسن رضوی)، "ابن عربی کا نظریہ وحدت الوجود" (مولانا عبد السلام خاں)، "سبعۃ احرف" (مولانا سعید احمد اکبر آبادی)، "اسلامی عہد کی علمی رواداریاں" (سید صباح الدین عبد الرحمن)، "اردو کی ہندی بحر" (پروفیسر گیان چند)، "اردو آوازوں کی صوتی درجہ بندی" (ڈاکٹر گوپی چند نارنگ)، "گلِ رعنا" (مالک رام) قابلِ ذکر ہیں، مولانا امتیاز علی عرشی، ڈاکٹر عبد العلیم اور ڈاکٹر مختار الدین آرزو نے بعض قدیم عربی مصنفین کی نادر قلمی کتابوں اور رسائل کو ایڈٹ کرنے کا علمی و تحقیقی کام انجام دیا ہے، اس حیثیت سے یہ مجموعہ مختلف النوع اور بلند پایہ مضامین کا دلکش مرقع اور اصحاب علم کے مطالعہ کے لائق ہے، لیکن اس کی قیمت زیادہ ہے۔

تذکرہ طبقات الشعراء۔ مرتبہ جناب نثار احمد صاحب فاروقی، متوسط تقطیع، کاغذ، کتابت و طباعت بہتر، ٹائپ صفحات ۱۱۰، مجلد مع گرد پوش، قیمت ۱۶ روپے، پتہ مجلس ترقی ادب ۲، نرسنگھ داس گارڈن،

شعرائے اردو کے قدیم تذکروں میں قدرت اللہ شوق (م ۱۲۲۴ھ / ۱۸۱۰ء) کا تذکرہ طبقات الشعراء ایک اہم اور مشہور تذکرہ ہے، اس تذکرہ کے چند ہی قلمی نسخے موجود ہیں، ایک نسخہ دار المصنفین میں بھی ہے، اب اردو زبان کے فاضل و لائق ادیب جناب نثار احمد فاروقی نے اسکو ایڈٹ کر کے شائع کیا ہے، اس کا متن کتبخانہ آصفیہ حیدر آباد کے مخطوطہ پر مبنی ہے، لیکن دوسرے نسخوں سے بھی ایک حد تک استفادہ کیا گیا ہے، لائق مرتب نے ضروری امور اور متن کے تحقیق طلب مقامات کی وضاحت کے لیے جو حواشی اور تعلیقات لکھے ہیں ان کو علحدہ جلد میں بطور ضمیمہ شائع کیا جائیگا، شروع میں ایک مبسوط مقدمہ ہے، اس میں مصنف کے خاندانی حالات اور تصنیفات کا ذکر اور اس تذکرہ اور اسکے مختلف نسخوں کے متعلق ضروری معلومات درج ہیں، مقدمہ و متن کی مفصل فہرست کے علاوہ آخر میں

اسماء واعلام کا اشاریہ بھی ہے، نقل وتصحیح میں مرتب سے بعض فروگذاشتیں بھی ہوگئی ہیں مگر اس سے اس کی قدر و قیمت پر اثر نہیں پڑتا، اس اہم تذکرہ کو شائع کرکے مرتب اور ناشر نے ایک مفید علمی وادبی خدمت انجام دی ہے۔

مفلسی میں آٹا گیلا۔ مرتبہ جناب عبد المجیب سہالوی تقطیع خورد، کاغذ، کتابت وطباعت بہتر صفحات ۷۰، مجلد مع گرد پوش، قیمت ۳ پتہ نسیم بکڈپو، لاٹوش روڈ، لکھنؤ۔

عبد المجیب سہالوی رکن قومی آواز خوش مذاق فراحیہ نگار ہیں، یہ کتاب انکے چھبیس فکاہی مضامین کا دلچسپ مجموعہ ہے، اس میں انھوں نے سماج کے مختلف طبقوں کی روزمرہ کی زندگی کے واقعات ومسائل کے مضحک پہلوؤں کی بڑے شوخ اور ظریفانہ انداز میں عکاسی کی ہے جس سے مصنف کی قوت مشاہدہ اور مصوری کی قدرت کے ساتھ ان کے خلوص و دردمندی کا بھی اندازہ ہوتا ہے، وہ ایک مشاق صاحب قلم ہیں، اس لیے انداز بیان دلکش اور زبان نہایت شستہ ورفتہ ہے۔

"ض"

فارم IV

دیکھو رول نمبر ۸

معارف پریس اعظم گڈھ

نام مقام اشاعت ... ... دار المصنفین اعظم گڈھ
نوعیت اشاعت ... ... ماہانہ
نام پرنٹر ... ... صدیق احمد
قومیت ... ... ہندوستانی
پتہ ... ... دار المصنفین اعظم گڈھ
نام پبلشر ... ...
قومیت ... ... ہندوستانی
پتہ ... ... دار المصنفین اعظم گڈھ
نام اڈیٹر ... ... شاہ معین الدین احمد ندوی
قومیت ... ... ہندوستانی
پتہ ... ... دار المصنفین اعظم گڈھ
نام وپتہ مالک رسالہ ... ...

میں صدیق احمد تصدیق کرتا ہوں کہ جو معلومات اوپر دی گئی ہیں وہ میرے علم ویقین میں صحیح ہیں۔

صدیق احمد

جلد ۱۰۳ ماہ محرم الحرام ۱۳۸۹ھ مطابق ماہ اپریل ۱۹۶۹ء عدد ۴

مضامین

شذرات	شاہ معین الدین احمد ندوی	۲۴۴-۲۴۲

مقالات

غالب (۱۷۹۷ء - ۱۹۶۹ء) (مدح وتدح کی روشنی میں)	سید صباح الدین عبد الرحمن	۲۸۶-۲۴۵
تہذیب کی تشکیل جدید	جناب مولانا محمد تقی صاحب امینی صدر شعبۂ دینیات مسلم یونیورسٹی علی گڈھ	۲۹۸-۲۸۷
عربی زبان وادبیات میں ہندی کے اثرات	عبد المجید ندوی ناظر کتب خانہ دار المصنفین	۳۱۴-۲۹۹

ادبیات

بیان حقیقت	از جناب ڈاکٹر ولی الحق صاحب انصاری	۳۱۶-۳۱۵
غزل	از جناب چندر پرکاش صاحب جوہر بجنوری	۳۱۶
مطبوعات جدیدہ	"ض"	۳۲۰-۳۱۷